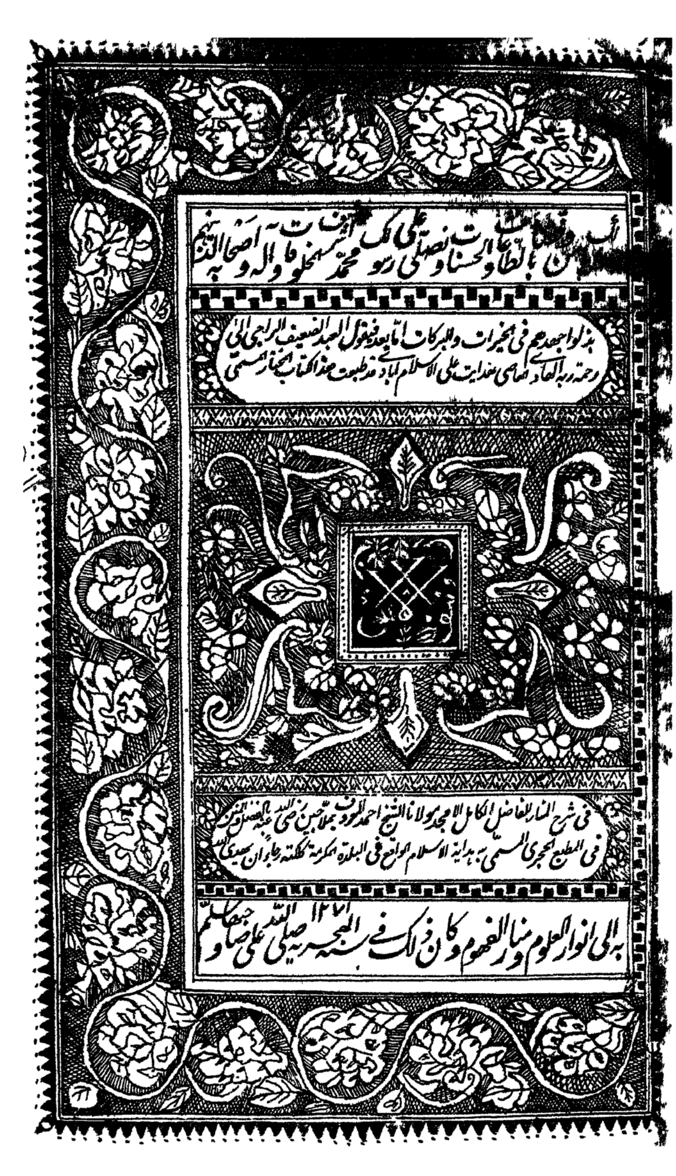


رب من علينا بالعطايا والحسنات ونصلي على رسوله محمد اشرف المخلوقات وآله واصحابه الذين
بذلوا جهدهم في الخيرات والبركات اما بعد فيقول العبد الضعيف الراجي الى رحمة ربه الهادي العاصي عنايت علي الاسلام آبادي قد طبعت هذا الكتاب المسمى
في شرح المنار للفاضل الكامل الامجد مولانا الشيخ احمد المعروف بملا جيون رضي الله عنه بالفضل والشرف في المطبع الحجري المسمى بهداية الاسلام الواقع في البلدة المكرمة كلكتة رجاء بان يسعى الله
به الى انوار العلوم ومنار الفهوم وكان ذلك في سنة ١٢٧١ الهجرية صلى الله على حبيبه وسلم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا للعلم بالحلال والحرام وصيرها موثقة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكاتا واشارة لم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن الخطاء والنسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المعاني وبعضها مطولة مملة في درك المرام وقد كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فاذا انا وصلت الى المدينة المنورة نحو البلدة المكرمة نفر على الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء العظام للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا علي جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مامولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان مستحضرا لي في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو ولي السعادة والهداية

والمسؤل منه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المص رح بعد ما تيمن

بالتسمية ص الحمد لله الذي هدانا الى صراط المستقيم ش فتفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية

فكما قيل الدلالة الموصولة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب والجمهور على انه اذا انسب الى الله تعالى

يراد به الاول واذا انسب الى الرسول والقران يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول

بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى

الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه هدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان

هدانا رسله اويقيم كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط

يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلا

بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذي

في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر و

الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون

عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وقوله

اهدنا الصراط المستقيم ص والصلوة على من اختص بالخلق العظيم ش فتفسير الصلوة واضح وقوله

اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان

حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة تصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم

على ما قالت عائشة رض هو القران يعني ان العمل بالقران كالجبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود

بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن

ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق

جميعا وهذا غريب وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن

المكان محل المدح اختص ص وعلى اله الذين قاموا بنصرة الدين القويم ش عطف على قوله على من اختص و

بيانه وعمومه لكل مؤمن تقي وهو الانسب في المص لم يتعرض لذكر الاصحاب في تصلية بالاهو

والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق
على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص بمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه
لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له حدا اضافيا وحد لقبيا وغاية
وموضوع ولما لم يذكره المصنف طويناه على غره ولكن لا بد ههنا من ان يعلم ان علم اصول الفقه علم
يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا
الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث انه مثبت والمصنف ذكر احوال الادلة في صدر
الكتاب واحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع
اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد
اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة
والاولى ان يكون الشرع بمعنى الدين فلا يحتاج الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها
اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة والاجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له
والمراد من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمسمائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا
المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة الاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة امة محمد صلى الله عليه وسلم اتفاق فقهائها
في عصر سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول او [illegible] ونحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل
الرابع بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذه
كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط
من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص
والنورة لعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس
حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطيها المستفاد من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما لم يورد نظير القياس المستنبط من الكتاب

والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال والا ي المنقول اليها بالاحاد
كان دالا على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الثلثة فما دام كان الحكم موجودا
في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشيء آخر لانها كلها اصول
بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للاوليين والقياس فرع للثلثة
ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره
وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل
الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس

ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام
ش وهذا تعريف للكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه
البعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره
ولو جعل التعريف حقيقيا فلا مضائقة
وان كان بمعنى المقروء والمقروء فهو جنسه وبعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية
وقوله على الرسول عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة
لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب
المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة
ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان تنزيله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة ثم المكتوب في المصاحف
ش صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى
انما هما مثبتان في المصاحف اللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه
لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف
القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف
فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويخرج بهذا القيد ما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله

تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم وقرأة ابي ونحوه مما لم يكتب في

المصاحف السبعة م المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة ش صفة ثالثة للقرآن اى المنقول عن الرسول

عليه السلام نقلاً متواتراً متوالياً بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواتراً عما نقل بطريق الاحاد كقرأة ابي

في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقرأة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما

وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواتراً

يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله

على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فيخرج القرأة الغير المتواترة كلها بقوله في

المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بياناً للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية

لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب

والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء

بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب ونحوه بقصد التبرك لا بقصد

التلاوة م وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً ش تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى

جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما

يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح القرأة بالفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك

لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو رخصة حكمية وهو ان

الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه ان اشتغل

بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويتلذذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله

تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة

لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القرأة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل

واما فيما سوى الصلوة فهو يراعي جانبيهما جميعاً وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم

في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وانما النظم يطلق في العرف على الشعر ونحوه وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي

الى الكلام النفسى ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعـ ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا بسببه لقوله هو وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما ش شروع فى تقسيماته انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات اى ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام لا ان كل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه تنبيها على ان بعض التقسيم هو النظم والمعنى جميعا على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة لا اقتضاء للمعنى والباقى للنظم والا انه فى كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى هو وذلك اربعة ش المذكور فى النبر وهو ان تقسيمات وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سيأتى وذلك لانه يبحث فيه اما ان يكون عن المعنى فهو تقسيم رابع او عن اللفظ فاما ان يبحث عن استعماله وهو التقسيم الثالث او يبحث عن دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثانى والا فهو الاول هو الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة ش يعنى ان التقسيم الاول فى طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق وهى الانواع والاصناف والصيغة هى الهيئة واللغة وان تشمل المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكانه قال الاول فى انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وانما قدم الصيغة على اللغة لان العموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فى الاعتبار هو وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او يدل مع الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا فهو المشترك والمأول فى الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذى دل صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التاويل الذى من شأن المجتهدين هو والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم ش يعنى تقسيم ثانى فى طرق ظهور المعنى بذلك النظم المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام اى كيف يظهر المعنى من النظم سوقا او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا وكاملا هو وهى اربعة اى الظاهر

والنص والمفسر والمحكم ش لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه
بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها
بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف
الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى
الثانى فقط فقال م ولهذه الاربعة اربعة تقابلها ش اى لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر
تقابلها فى الخفاء فكما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها اولى من بعض
فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى م وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ش لانه ان خفى معناه فاما ان
يكون خفائه بعارض غير الصيغة فهو الخفى او بنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم
يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق
بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر م والثالث فى وجوه استعمال
ذلك النظم ش اى التقسيم الثالث فى طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل فى معناه
الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره م وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
ش لانه اذا استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة او غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو
الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث فى
وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية
راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز م والرابع فى معرفة وجوه الوقوف
على المراد ش اى التقسيم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان الظاهر من صفات
المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ م وهى ايضا اربعة
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه ش لان المستدل ان استدل بالنظم
فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص
او شرعا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة

ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام الاربعة
اي كل الاقسام المذكورة سابقا ١٢
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين م وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها ش اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول
وقس عليه ومعانيها اي المفهومات الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم
على الانفراد والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا
تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ايها قطعي وايها ظني وايها يجب التوقف
فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير
الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامي اقسام القرآن
موقوف عليه لتحققها ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف رح لكن فخر الاسلام
لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من
الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط
ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال م اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى
معلوم على الانفراد ش فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج
المهمل وقوله معلوم اي كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوما
لايشاركه غيره ١٢
بالبيان لم يخرج المشترك منه فيخرج من قوله على الانفراد لان معناه ح ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن
معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ هٰهنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر
ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب
لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في
التعريفات في اصطلاح المنطق لكن القصد هٰهنا بيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل م وهو اما ان يكون خصوص الجنس او
خصوص النوع او خصوص العين ش تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص

الجنس بان يكون جنسه خاصاً بحسب المعنى وان كان ما صدق عليه متعدداً او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اى الشخص المعين وهذا الخص الخاص فى الجنس عندهم عبارة عن كلى مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راى المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التى ذكرها بقوله **م** كانسان ورجل وزيد **ش** فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فانه تحته رجل وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص وقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجل كلهم سواء فى الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الابتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع فى بيان حكمه فقال **م** وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا **ش** اى اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك وكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعلم على زيد بهذه الواسطة **م** ولا يحتمل البيان لكونه بينا **ش** هذا حكم آخر مقول للحكم الاول وكانهما متحدان ولكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول الخصم وتمهيد التفريعات الآتية اى لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما كما يقرء زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقرء انت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمل الخاص ايضا **م** فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض **ش** شروع فى تفريعات مختلفة فيما بيننا وبين الشافعى رح على ما ذكر من حكم الخاص يعنى اذا ثبت ان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة فى الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض كما الحقه به ابو يوسف والشافعى رح وبيانه ان الشافعى يقول تعديل الاركان فى الركوع

الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن
نقول ان قوله تعالى اركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع
الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقع ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز
بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما
بالسنة يكون واجبا لانه ظني ثم ابطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في اية الوضوء
هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك
وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في اية الوضوء
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل
اعضائه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون
ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية
في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا
في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء
كما شرطها الخصم لقوله لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد
غاية ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة فينبغي ان
يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا
بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنة وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء ثم
في اية الطواف ثم عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل
البيان فبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان الطواف
في البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة ولقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث و
عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة بيانا لم يكن

يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فغايتها ان يكون واجبة ينقص بتركها الطواف فينجبر بالدم في طواف الزيارة
وبالصدقة في غيرها واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور
وهي جائزة بالاتفاق **هو** والتاويل بالاطهار في آية التربص **ش** عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان
الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فيبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
بيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على
ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح
بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلثة لانه نص خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر
وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة اولا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي
يكون قرئين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر ما سوى هذا القرء
يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في
الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقيل ان هذا
الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث
وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف
اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث
حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطيت فيه لانه لم يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد
بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه
ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن
تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسير الاحمدي بالبسط والتفصيل فطالعها ان
شئت ثم ان المصنف رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات
اربع منها ما مر الآن وثلث منها ما سيجيء واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي

رح علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال ص ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله

حتى تنكح زوجا غيره ش هو جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة

وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة

اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا

آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من اثنتين

او واحدة يعني ان طلقها سابقا واحدة فيملك الآن ان يطلقها اثنتين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنتين

تغليظ درشت كردن بر كسى چيزى

يملك الآن ان يطلقها واحدة لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها

ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد و

ولم يبق للطلاق الاول اثر ويران كردن من حرب يعني رايكان

ينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان

نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان

بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني

محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا

فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح

ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم

وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن

زبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا يعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين

ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من

عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد عقد النكاح

كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رح ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة به على

الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص

وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع
الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله
فاذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو مادون
الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة
عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا فقط وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب
الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من
احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان
هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح
لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة
عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو
مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية
الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان
المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا
والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك
الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بان
بطلان العصمة عن المال المسروق وكونه انتقلت من المالك الى الله تعالى انما نثبته بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله
فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية
في عصمته وحفظه واذا كان ذلك فقد شرع جزاءه كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غايته انه اذا كان المال موجودا
في يده يرده لاجل الصورة ولان الجزاء بمعنى الكافي فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا [illegible]
[illegible]
[illegible]

فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اى الطلاق الرجعى اثنان والطلاق
(اى كون الخلع طلاقا وايقاع الطلاق بعد الآخر)
الشرعى مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اى مراجعة بحسن المعاشرة
او تسريح باحسان اى تخلية على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به اى فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح
عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصت نفسها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل
الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعنى الطلاق لا الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا
غيره ووطيها ثم طلقها فان الشافعي يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة و
ذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب
وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغى ان يقع بعد الخلع وهو ايضا طلاق غايته انه يلزم ان تكون الطلقات اربعا
(اى قول شافعى)
اثنتان في قوله تعالى الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا باس به فان الخلع ليس طلاقا مستقلا
على حدة بل مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا مستقلتين رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف
او تسريح باحسان او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى
تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذى بعد الخلع فقط حكمه عدم التحليل
الا الذى ليس كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان
التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما
روى عن النبى عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فح يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق
له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح
باحسان بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له
من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدى ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة

عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب
مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر
وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا تصح
نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها
عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل
عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم فقوله وان تبتغوا بدل من وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات
لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى
معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في
اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن يشترط ان يكون الابتغاء صحيحا
حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى
محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا
شرعا غير مفوض الى العبد **نش** عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا
وهو عشرة دراهم
يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مفوض تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي
مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يتقدر في جانب
الاكثر لكن يتقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع
لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر وعلم
تقديره بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خلاف ما يقتضيه
مجملا محتاجا الى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى

الایجاب بقرینة تعدیته بعلی وعطف ما ملکت ایمانهم علی ازواجهم لان المهر لا یتقدر فیما ملکت ایمانهم فیکون المراد

به النفقة والکسوة وهو واجب فی حق الازواج وما ملکت ایمانهم جمیعا قلنا تعدیته بعلی انما هو بتضمین معنی

الایجاب وعطف ما ملکت ایمانهم بتقدیر فرضنا ثان فیما ملکت ایمانهم علی ان یکون هذا بمعنی اوجبنا

والاول بمعنی قدرنا هکذا قالوا ثم ذکر المصنف رح دلائل کل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالی

فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالکم وقد علمنا ما فرضنا علیهم **ش** فقوله عملا تعلیل لقوله

صح آه علی طریق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الی المسئلة الاولی وقوله

ان تبتغوا باموالکم ناظر الی المسئلة الثانیة وقوله قد علمنا ما فرضنا علیهم ناظر الی المسئلة الثالثة

وقد بینت کل ذلک بالتفصیل تحت کل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المص رح عن تعریف الخاص وحکمه

وتفریعاته اراد ان یبین بعض انواعه المستعملة فی الشریعة کثیرا وهو الامر والنهی فقال **م** ومنه الامر وهو

قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء افعل **ش** ای من الخاص الامر یعنی مسمی الامر لا لفظه لانه یصدق علیه

انه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو الطلب علی الوجوب والقول مصدر یراد به المقول لان الامر من اقسام

الالفاظ وهو جنس یشمل کل لفظ وقوله علی سبیل الاستعلاء یخرج به الالتماس والدعاء ویبقی فیه

النهی داخلا فیخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل کل ما کان مشتقا من المضارع علی هذه الطریقة

سواء کان حاضرا او غائبا او متکلما معروفا او مجهولا ولکن یشترط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل

ویعد القائل نفسه عالیا سواء کان عالیا فی الواقع او لا ولهذا نسب الی سوء الادب ان لم یکن

عالیا وبما ذکرنا اندفع ما قیل ان ارید به اصطلاح العربیة فلا حاجة الی قوله علی سبیل الاستعلاء

لان الالتماس والدعاء ایضا امر عندهم وان ارید به اصطلاح الاصول فیصدق علی ما ارید به التهدید والتعجیز

ایضا علی سبیل الاستعلاء وذلک لانا نتکلم علی اصطلاح الاصول ولیس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا

لا یصدق الا علی الوجوب فیخرج التهدید والتعجیز ونحوهما **م** ویختص مراده بصیغة لازمة **ش** بیان لکون الامر خاصا لان المختص بالامر هو الوجوب

اللازم للامر والغرض منه الاختصاص من الجانبین ای لا یکون الامر الا للوجوب ولا یثبت الوجوب الا بالامر دون الفعل فیکون نفیا للاشتراک والترادف جمیعا

وذلک بان یقال ان دخول الباء ههنا علی المختص علی طریقة قولهم خصصت فلانا بالذکر

فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفي للاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص به كما هو اصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك فقط فينبغي ان يحمل على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم بعد ذلك نفي الترادف قصدا فقال **ص** حتى لا يكون الفعل موجبا **ش** اي اذا كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام ايضا موجبا اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا ومنه عليه السلام ولا له ولا مخصوصا به والا فعدم كونه موجبا بالاتفاق **ص** للمنع عن الوصال وخلع النعال **ش** متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا اي لمنعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال فانه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية بالليل والنهار ولي قوة روحانية عند الله تعالى اطعم عنده واسقى من شراب المحبة كما قال قائل **شعر** وحكر المستاق خير شراب ❊ وكل شراب دونه كسراب ❊ ولهذا ترى الائمة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في الاربعينات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رائناك القيت نعلك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل بهما هذا تمسك ابي حنيفة اما الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل متابعة فعاله واجبة لامته فاجاب عنه المصنف رح بقوله **ص** ولو وجب ستفيد بقوله

السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا للتيمم لا يجوز روية الفعل ولم يحتج
الى هذا القول اصلا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق
لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول لا يوصف بالرشيد وانما
يوصف بالسديد فاجاب المص عنه بقوله ﻫ وسمي الفعل به مجازا لانه سببه ش اي سمي الفعل بلفظ الامر لان
الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف شرع في نفي الاشتراك
فقط فقال ﻫ وموجبه الوجوب لا الندب ولا الاباحة والتوقف ش يعني ان موجب الامر الوجوب
عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض
ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه اخرون ولم يذكره المص لانه يفهم مما ذكره
فقائل الندب يقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب
وهذا كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا
فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تع فاصطادوا واهل التوقف يقولون ان الامر يستعمل
في معان كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم
على احد ما لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقته للامر فيحمل عليه مطلقا ما لم
تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة خلافه يحمل عليه على حسب المقام ﻫ سواء كان بعد الحظر او قبله ش متعلق
بقوله وموجبه الوجوب وهو رد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقول
والعادة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تع واذا حللتم فاصطادوا
لم يفهم من الامر بل من قوله تع احل لكم الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد و
اذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب و
انما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال ﻫ لانتفاء
الخيرة عن المامور بالامر بالنص ش اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين

المخالفين بالامر بالنص وهو قوله تعـ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم

لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اى

ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الايتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا فى الواجب وقيل

النص وهو قوله تعـ ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اى ما بقى لك اختيار بعد ان

امرتك فلم تركت السجود هـ واستحقاق الوعيد لتاركه ش عطف على قوله لانتفاء الخيرة آه اى انما

موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعـ فليحذر الذين يخالفون عن امره ان

تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اى فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام وتركونه

ان تصيبهم فتنة فى الدنيا وعذاب اليم فى الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه

انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع وانه لا يجوز ان يكون المخالفة على وجه

دون النزاع والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة

على المطلوب وان المخالفة فى استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل هـ ودلالة الاجماع والمعقول

ش عطف على ما قبله وفى بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدل لان عليه فح هو جملة مستقلة

معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا

ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال فى الطلب هو الوجوب و

الاصل نفى الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد

على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شئ يدل عليه وكذا الدليل المعقول

يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال

على معنى مخصوص فينبغى ان يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب وليس هذا الاثبات اللغة

بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد

اذا امر غلامه نفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل

فى بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصـ فى بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا

ذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة او الندب اى اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فيح اختلف فيه ﻫ فقيل انه حقيقة لانه بعضه ش اى ان الامر حقيقة فى الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هى جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا فى بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التى اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام ﻫ وقيل لا لانه جاوز اصله ش اى قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاوز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذى هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل فى بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما تحقيق ان هذا الاختلاف فى لفظ الامر او فى صيغته فمذكور فى التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار اولا فقال ﻫ ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله ش اى لا يقتضى الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعى رح يعنى اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله ام للابد ففهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل وذهب الشافعى رح الى انه يحتمل التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة والنكرة فى الاثبات تخصص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بنية ودليلنا سيأتى ﻫ وسواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ش رد على بعض اصحاب الشافعى رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا التعلق بالشرط وكذا

المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله استدل راسا

من قوله لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك

فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث

انه عدد بل من حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله م حتى

اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي الثلث ش لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث

فرد حكمي محتمل م ولا تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة ش اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك

لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت المرأة امة لان

الثنتين في حقها كالثلثة في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين

فح انما تقع ثنتان لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون

بيانا له ثم اورد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده فقال م لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل

بالمصدر الذي هو فرد ش اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب

مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من افعلي فعل

الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله م ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان

ش فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله م وذلك بالفردية

والجنسية والاثنان بمعزل عنهما ش بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي يتصف

بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى واما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي الا في اخر العمر م وما تكرر

من العبادات فباسبابها لا بالاوامر ش جواب سوال يرد علينا وهو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله

فباي وجه تكرر العبادات مثل صلوة وصيام وغيره فنقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر

بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاينما وجد الوقت تجب الصلوة ومتى ياتي رمضان

يجب الصيام ومهما ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه

لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب منفيا عن الامر لانا نقول ان

او عند وجود كل سبب تيكرر الامر تعقيبوا من جانب الله تعالى كما تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة تحكما

مع وعند الشافعي رح لما يحتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ش بيان بخلاف

الشافعي رح في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في اسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل الامر التكرار سواء كان

من الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان

لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل

لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال مع وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد

ش فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو

فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه

يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه

خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه مع حتى لا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع

الا يد واحدة ش تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بيانه

ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله

اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه

وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالث بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم الفاعل يدل على المصدر

لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا بيقين و

بالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت

في اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها

الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وكان تعيين اليمنى مرادا منها

لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف

الجلد فانه كلما يزني غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المص رح عن بيان التكرار وعدمه شرع

في تقسيم الوجوب فقال مع وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر ش يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب

نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء وهو تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في

الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام

غيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت واجيب بان قوله بالامر

متعلق بالتسليم لا بالواجب وهذا يدل المصرح قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه

كناية عن اتيانه في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى

مستحقه لان قوله بالامر يدل على ان الآمر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على

قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك

الوقت وكان ينبغي ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء الظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده

بل كلاهما لله تعالى وليخرج القضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما قيد

بشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضي ان لزم بالشروع وحج لم يبق نفلا بل صار

واجبا ولكن يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقول بدل الواجب الثابت ليعم النفل هكذا قيل ثم انه

وجوه اخر ثم يستعمل احدهما مكان الآخر حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء

والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم

ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اودي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى

فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا

ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة

وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء

كما قال الشاعر الذئب يادو للغزال يأكله اي يختله ويغلب عليه واما اذا صام شعبان بظن انه

من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب وان صام شوالا بظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء

بنية الاداء لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم في ان

هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب جديد فالمصنف بقوله ثم القضاء يجب بما يجب الاداء عند المحققين

خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف يعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تع اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لاحاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعندنا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لابد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لابد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة ونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام النص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام نص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي وجب به الاداء وهو قوله تع يوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في رمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه

القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق به على بريرة فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيته ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل **م** حتى تجبر على القبول **ش** تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء هذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه **م** وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها **ش** هذا تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغيرا فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال **م** والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء **ش** وفي هذا التقسيم ايضا مسامحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء ونعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو فيه معنى الاداء ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل ينافيه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول **م** كالصوم للصوم **ش** هذا نظير للقضاء بمثل معقول الى قضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما بقي في ذمته **م** والفدية له **ش** هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابل الصوم لا يدركه العقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل صوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني يعجز عن

عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه
او تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حمل على ظاهره فهو منسوخ على ما قيل
ان فى بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بما جاءت على ما حررته فى التفسير الاحمدى
م وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع ش هذا نظير للقضاء الذى هو شبيه بالاداء يعنى ان من ادرك الامام صلوة العيد
فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يد لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة
فيراعى حالهما على حسب ما يمكن واما رفع اليد فى التكبيرات ووضعها على الركبتين فى الركوع فكلاهما سنة فلا يترك
احدهما بالاخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات محلها لكنه شبيه بالاداء لان الركوع
يشبه القيام بقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يوتى بها فيه وعند ابى يوسف رح لا تقضى بعد التكبيرات فى الركوع
لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه م ووجوب الفدية فى الصلوة للاحتياط ش جواب سوال
مقدر تقريره ان الفدية للصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغى ان تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه
من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى بعوض كل صلوة
ما يفدى لكل صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس
وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة
توجد فى الصلوة اعنى العجز والصلوة نظير للصوم بل اهم منه فى الشان والرفعة فامرنا
بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى فيها والا فله ثواب الصدقة
ولهذا قال محمد فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق
بالمشية قط كما اذا تطوع به الوارث فى قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله
فكذا هذا م كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية ش اى كوجوب التصدق بقيمة الشاة
ان نذر بها الفقير اذا اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا
للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا

لا يكون له قضاء ويخاف عند الفوات والتضحية اراقة الدم في ايام النحر غير معقول لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية لعارض الضيافة لان المسلمين اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل براسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم تنتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيانه في حقوق العباد فقال **م** ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة **ش** اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا او استهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا يقال مثل هذا متصور في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل ولا يقيسون حال القضاء على حال الاداء **م** وضمان النفس والاطراف بالمال **ش** هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطاء بكل الدية والاطراف المقطوعة خطاء بكل الدية او بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المبتذل وبين المال المملوك المبتذل وانما شرعها الله تعالى لئلا يهدر النفس

النفس البرية مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة م اداء القيمة فيما اذا تزوج
على عبد بغير عينه ش هذا نظير للقضاء الذي هو في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي اذا تزوج الرجل
امرأة على عبد بغير عينه ثم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء وان ادى اليها قيمة
عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد في قطع المنازعة
بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة
اعلى والوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء م حتى تجبر على القبول
ش كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد
المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رح تفريعين لابي حنيفة على قوله وهو
السابق فقال م وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما ش اي لاجل ان المثل
الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله قبل ان يبرأ
ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل
متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له
ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله وعندهما لا يقتص الولي الا بالقتل لان
موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ بينهما وهذه المسئلة على ثمانية
اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل
عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها
اما ان يتخلل بينهما برء اولا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا فلا يتداخلان سواء
كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطاء وان كان قبل البرء فان كان احدهما
عمدا والآخر خطاء لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة
الخلافية المذكورة في المتن فيتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد فان صدرا
بشخصين فانه لا تداخل ... في ... ولا يضمن المثلي القيمة ... قطع المثل لا يوم الخصومة

تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرام
عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة
لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة
فح لابد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف تعتبر قيمة يوم الغصب
لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا
الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل انما
رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي يجب عليه قيمة ذلك اليوم
وعند محمد رح يجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم
ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشات من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب
الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على
طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال م وقلنا
جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف ش وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان
ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد رح بخلاف الشافعي
رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورتها رجل غصب فرسا
لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا يضمن
هذه المنافع بشئ اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن المنافع لكان بان يركب المالك دابة الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب
وذلك باطل للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى
زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا في
ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول بضمانها بالمال
نظرا الى العرف في ذلك النزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولابد لك من الفرق بين المنافع
والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للغنم واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب

لان المثل القاصر ... الا في ... يحتمل الاصل ... ان ... الخصومة
(هامش: حواش مخطوطة غير واضحة)

فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يخبط فيه كثير من الناس **متن** والقصاص لا يضمن بقتل القاتل **شرح** تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة القاتل البتة وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى نقول ان الاجنبي ضيع قصاصه فيجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق **متن** وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول **شرح** تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني ان شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فهذا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا فما اتلفا عليه شيئا الا محل استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشرع حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تعتبر متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما الكل نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المص عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم **شرح** يعني لا بد ان يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن يعرف

ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة

الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا

دخل فيه للعقل م ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى اقسامها

م فقال وهو اما ان يكون لعينه ش اي الحسن اما ان يكون لذات المأمور به بان

يكون حسنه في ذاته ما وضع له وذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال

م وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله ش اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط عن المأمور به

بل يكون دائما حسنا ومأمورا به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط في حين من

الاحيان بعذر من الاعذار م او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره

ش اي يكون المأمور به ملحقا بالحسن بعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو وجهين

وانما جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة

والواجب ان يقول وهو ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل

السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة و

الزكوة ش نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على

ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا وهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر

يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق

لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب

والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة نفسه بانها من

وضعها الى آخرها تعظيم [illegible] قولا وفعلا [illegible] وجلسة بحضور [illegible] ولا و

والثالث [illegible] لا يستغني عن العقل [illegible] فان الزكوة [illegible] نقص المال

[illegible] حاجة الفقير الذي هو محبوب الله [illegible] وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي

عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيه وكذا الحج في نفسه سعي وقطع

وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك

الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصارت هذه الوسائط لم تكن جائية فيما بين فكانت

حسنة لعينها او لغيره ش عطف على قوله لعينه اي الحسن لما ان يكون لغير المامور به بان

يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير المامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه

بقوله م وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما

كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به ش في هذا التقسيم وامثلته مسامحة لان ضمير هو راجع

الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به

لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد بان يوجد بعد المامور به بفعل آخر

فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو

قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرطه وهو القدرة

يعني لا يكلف الله تعالى احدا بامر من الاوامر الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن

هذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط لاقسام الحسنة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا

لم يذكره الجمهور في عنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام ... وشمس الائمة بالاستقلال ساعيا

لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه

او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق

والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا

آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت هذه الاقسام الشرعية كلها حسنة للغير ولكن الحسن

لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ... بخلاف ما كان لغيره فانه جمع فيه الحسن

من الغير جهتين ... القدرة ... والجهاد

والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه ...

والصلوة مما لا يتادى بنفس ... والجهاد ... المامور به

الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحد وضع في نفسها تعذيب وانما حسن لينزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحد ولا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة بعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام المسلم وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف الوسائط في الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى ويتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف ولكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود والعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل ويكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدارا للتكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والالات وصحة الجوارح فانها مقدمة على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الصوم حين الصحة والا فالقضاء او الافدية خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهو وهي نوعان مطلق ش اي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الالات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القدرة التي هي ادنى ما يتمكن

يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذه القدرة

من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان كان الكتفي بهذه القدرة

سمي ممكنة وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وبازدياد لفظ

ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد

ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة

مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السوال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف

صلوة يقم له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية

والاثم والشرط توهمه لا حقيقة اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود

لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع فيه اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل

يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يوديه فيه والا

تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة

لتوهم الامتداد في اخر الوقت بوقف الشمس **ش** والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة

فاذا حدثت هذه الوجبات في هذا الوقت لزمه الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع

يوديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حين عرضت عليه بالعشي

الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح

مكان الخيل وهذا نص القران وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان

لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي رض كما ذكر في كتب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه

توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر

ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق الاثم والايصاء ... غير معقول وكامل

وهو القدرة الميسرة للاداء **ش** عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني وسمي هذا ميسرة لانه جعل الاداء

يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه اوجب من

الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقع ضيقا في الركية اي جعله ضيقا من الابتداء لا انه كان في
ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام
الواجب اي ما دام هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفت انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا
باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك
المال هذا تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة
لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك
النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر
الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ بقي عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل
النصاب اذ لو هلك بعض النصاب بقي بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء الا لليسر اذ
اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر
في الباقي بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه كان بنفس
الزراعة فاذا شرط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا
هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي
يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن
من الزراعة بنزول المطر ووجود الآلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن
التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري
ولكن اذا لم يعطل وزرع واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة مع تخلا
الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال ثم بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة
الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقائه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة
يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل
والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة

مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الواجب بحاله وعند الشافعي رح كل من هلك قوتيا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسال منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال **م** وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا **ش** يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المودي اذا اداه فيقضي من قابل **م** والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة **ش** اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به ولا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعد يعيد **و** اما الحج فقد اداه بعد الاحرام وفرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل مبتدأ وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور به للاداء مع انه مكروه شرعا والطواف محدثا مامور به مع انه مكروه شرعا قلنا تلك الكراهة ليست في نفس المامور به بل بمعنى خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا **م** هذا خبر مقدم **م** واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي **ش** هذا بحث آخر متعلق بما مر من بحث الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز ام لا فقال الشافعي تبقى صفة الجواز مستدلا بصوم عاشوراء فانه كان فرضا ثم نسخت فرضيته وبقي استحبابه الان وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا على بني اسرائيل

وقد نسخت لنا فرضيته وجوازه وهكذا القياس وانما صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر
لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف
على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا
ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت
فقال م والامر نوعان مطلق عن الوقت ش اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت
بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك المال والراس والشرط اي
حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء
وان كان المستحب التعجيل م وهو على التراخي خلافا للكرخي ش اي هذا الامر المطلق محمول عندنا
على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه من الفور احتياطا
لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر العمر وحين
ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله م لئلا يعود على موضوعه
بالنقض ش يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضا للتيسير م ومقيد به ش اي الثاني امر مقيد بالوقت م وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدي وشرطا للاداء وسببا للوجوب ش نحو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط
ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به
وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة
وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا
يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة م كوقت الصلوة ش
فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح

ولايصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة
صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما
في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لايصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة
تقديم المسبب على السبب لايجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية لاجرم لايجوز التقديم
على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب
القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لايجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت
لايكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لايكون ظرفا اذا الظرف ما
يؤدى فيه لابعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء
الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله
م وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
او الى جملة الوقت ش يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت
يكون الجزء الاول السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لايتجزى سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت
تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء
الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت ثم يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند
ضيق الوقت وهذا لايتصور الا في العصر فان غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص
مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر رح فلو تنتقل السببية الى ما بعده
لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد
بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد
بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول

والجزء الناقص لان الجزء الاول هو الجزء الناقص انما يصير سبب الوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه
لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شأنه عند الجمهور صرح به حتى نسب كل الائمة سوى
ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى
الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قدر المانع عن جعل
كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة
كاملة فلا يتادى الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله ص فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه
ش يعني فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص لو لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر
الامس هو كل الوقت الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس في وقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان
كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت
الكامل ويتادى عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول واتصل شروعه في الجزء الناقص
كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع في صلوة العصر في اول الوقت
ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان
شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان
العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال
على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة عفوا ص ومن حكمه اشتراط
نية التعيين ش اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت
ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق نية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل
والقضاء يجب تعيين النية ص ولا يسقط بضيق الوقت ش اي اذا ضاق الوقت عن الوسعة بتقصيره
الى آخر الوقت او بسبب نومه ونسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض في
الاصل كان سعة ص ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء ش اي ان عين احد اجزاء الوقت اوله او وسطه او آخره
لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد

يؤدى فيما عينه بل فى جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث فى اليمين فانه يتخير فى كفارتها بين ثلثة اشياء

اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين

عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون مؤديا ام او يكون معيارا له

وسببا لوجوبه كشهر رمضان ش عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثانى من الانواع

الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا ان يكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار

هو الذى استوعب الوقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار

ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل

الايام فقط دون الليالى ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل

يوم سبب لصوم على حدة وقد ذكرنا كله فى التفسير الاحمدى ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه

شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال م فيصير غيره منفيا ش اى لما كان

شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا فى رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم

الا عن رمضان م ولا تشترط نية التعيين ش بان يقول لصوم غد نويت بفرض رمضان لان التعيين انما

انما شرع فى الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشارح لا بد من تعيين

النية قياسا على الصلوة وقال زفر رح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى فى

الاسر او سطها وهو فيما قلنا م فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف ش تفريع على ما سبق

فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء فى الوصف ايضا بان ينوى

النفل او واجبا آخر فلا يكون الا من رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد

والمخطى سواء فى هذا الحكم م الا فى المسافر ينوى واجبا آخر عند ابى حنيفة رح ش استثناء من قوله

اى يصاب رمضان مع الخطاء فى الوصف فى حق كل واحد الا فى المسافر حال كونه ينوى فى رمضان واجبا آخر

من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا من رمضان عند ابى حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط فى حقه

يتخير بعد ذلك بين الاكمل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود فى حقه كالمقيم انما رخص له الافطار

للسير فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر بخلاف

المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز

التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه يحكم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو

المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض كالمسافر

وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته

متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض امتلاء البطن

فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان هو وفي النفل عنه روايتان ش متعلق بقوله بنوى واجبا آخر اي في صوم النفل

للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان

وهذا الخلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخصه الله

بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما

رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرفه الى منافع دينه وهي قضاء

ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان

ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه

ثم ويكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان ش عطف على السابق وهو النوع الثالث

من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود

الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر

فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس

سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه

وهي اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده وبه الظاهر ان النذر المعين شريك مع رمضان

في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا ان النذر

المعين ... ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام ولقضاء رمضان في بعض آخر فالحق مابينهما

يا يصما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء
رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن
ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي ويحمل م وتشترط فيه نية التعيين ولا يحمل
الفوات ش بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول
نويت للقضاء والنذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب اخر م كذا يشترط فيه التبييت
ش اي النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل النفل فيقع جميع الامساك على النفل ما لم يعين
من الليل الصوم العارض وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق
النية وبنية النفل ولكن لا يتأدى بنية واجب اخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان
لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب اخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما
صام له يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء رمضان
اخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة
والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤديهما في الوقت المعهود فيكون قضاء م او يكون مشكلا يشبه المعيار
والظرف كالحج ش عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني او يكون وقت الموقت مشكلا
اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك
من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون
الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة
فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني و
الثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقا لا بد له ان يؤدي
في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح اعتبر التوسع على ما قال المص رح م ويتعين
اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح ش يعني لا بد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام
الاول احتياطا واحترازا عن الفوات فان الحيوة في العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يترخص له ان يؤخر

الى العام الاخر بشرط ان لا يفوت منه ... ثم فان لم يؤد في العام الا...
يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل
شهادته هكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت وادراك علاماته ولا يكون مردود
الشهادة لكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء م ويتأدى باطلاق النية لا
بنية النفل ش هذا من احكام كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض
بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي يقع هنا عن الفرض ايضا لانه
سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرع في العبادات والحاصل
ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم
فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة وهكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ الم...
عن مباحث المطلق والموقت شرع في بيان كون الكفار مامورين بالامر والانفعال م والكفار مخاطبون بالامر
وبالمشروع من العقوبات والمعاملات ش لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله
يا ايها الذين امنوا امنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة القلب للسان ونحو ذلك وكذ
هم البقية بالعقوبات لان العقوبات هي الحدود والقصاص اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام
العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات
عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ا...
نتعامل معهم حسب ما نتعامل فيما بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم
لنا واليها اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما قال والخنزير
ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا م وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الاخرة بلا خلاف ش يعني ان الكفار مخاطبون
بالشرائع وهي الصوم والصلوة والزكوة والحج في حق المؤاخذة في الاخرة اتفاقا بيننا وبين الشافعي فهم يعذبون بترك
اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا

قالوا وقد فسرنا في التفسير الاحمدي باطنب وجه واشبعه م واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض
من مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي وهذه مغالطة عظيمة للقوم لان الشافعي لم يقل بصحة ادائها
منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا بان
معنى الخطاب في حقهم انهم لو صلوا فيعتقد الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يؤاخذون ويعذبون
في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في
الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام م والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات ش اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل
السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة
والسلام لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن انك تأتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني محمد رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لاجرم
كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث الامر شرع في مباحث النهي فقال م ومنه النهي
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ش يعني النهي كالامر في كونه من الخاص
لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل
مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول م وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه
ضرورة حكمة الناهي الحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن جانب الامر كذلك ثم في تقسيم النهي حسب اقسام
القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار الجميع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو في بيان تقسيم المنهي عنه
من النهي م اما ان يكون قبيحا لعينه ش اي يكون ذاته قبيحة بحيث يقطع النظر عن الاوصاف واللوازم والعوارض ايجادا
م وذلك نوعان ش اي ما قبح لعينه نوعان احدهما ما وضع للقبح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني
من حيث الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوز نظيره م او لغيره ش عطف على قوله لعينه م وذلك نوعان وصفا ومجاورا

يعني ان النوع الاول ما يكون القبح وضعاً للمنهي عنه اي لازماً غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون
القبح فيه مجاوراً للمنهي عنه في بعض الاحيان ومنفكاً عنه في بعض آخر ثم كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر
والبيع وقت النداء ش امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح بعينه وضعاً
لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم
مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعاً لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً
وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث
قبيحة شرعاً لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلاً لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره
وصفاً فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى
وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم وهو
الجزء ووصف الكل فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة ولا فساد فيه
في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت
من هذا القسم ايضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معياراً لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع
ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاوراً فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد
للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان
وفيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع
وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل في لهو آخر فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض ومثله
وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان
يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك
الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه
ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقتضي هذا القسم الاول واي نهي يقتضي القسم الآخر فقال ثم النهي عن الافعال

الافعال الحسية يقع على القسم الاول ش والمراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة
قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها بعد نزول
التحريم على حالها ولا يرد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند
الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض حرام لغيره
مع انه فعل حسي لقيام الدليل م وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا ش عطف على قوله
عن الافعال الحسية اي والنهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا يعني يحمل على انه
قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم
والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وقد زيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء
زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك
والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليها معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه
الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة
المحدث م لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي ش دليل على الدعوى الاخير وبيانه
يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا
على الاول على ما ياتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره
يثاب عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار سمي ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء فيقال له
لا تشرب فهذا نفي وان قيل له بوجود ذلك الماء سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في
النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه اذا اخذ القبح قبحا
لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي تقدر
الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان
يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا
ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته وقبيحا باعتبار وصفه كما يكفي

في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما في القسم الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اي لعينه ذهب الى الاختيار الشرعي ونفي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا اصلا لانه نهي نفيا ونسخا ويبطل المقتضى لرعاية المقتضي وهو في غاية التحقيق في هذا المقام ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال (م) وهذا كالربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر (ش) لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوض وانما الفساد لاجل الفضل المزيد وهكذا سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال مشهور على ابي حنيفة رح وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان النهي ههنا لا يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه فاجاب عنه المصنف رح (م) وقال النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي (ش) فان الحر عام من ان يكون حر الاصل وحر العتاق والمضامين جمع مضمونة وهي ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة او حرمة الرضاعة بطريق المجاز (م) وكان نسخا لعدم محله (ش) كان هذا النهي كله نسخا لعدم محل النهي لان محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا باموال ومحل النكاح المحللات وهي محرمات بالنص وانما يراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيها على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول انه رفع الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يعني نسخا لان بيع الحر كان جائزا في شريعة يوسف ع او بيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة (م) وقال الشافعي رح في البابين يصرف الى الاول (ش) بيان لمذهب الشافعي رح يعني ان مدة النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية يصرف

ينصرف الى القبح لعينه كحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله بكمال القبح ش حال يعني الفاعل
اي حال كونه قائلا بكمال القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح م كما قلنا في الحسن في الامر ش
لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن فلا يكون صوم
يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض انما شبه الشافعي رح النهي بالامر
م لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن ش فينبغي ان يكونا على السواء م
لان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ش عطف على قوله قوله بكمال
القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار
ترتب احكامه واثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقديم مقتضاه وشرطه والفرق بين الدليلين
وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقرير اتنا م ولذا قال لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا
ش هذا شروع في تفريع الشافعي رح على مقدمة مطوية تشكلت من قوله فلا يكون مشروعا
اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال
الشافعي رح لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة
هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات بدليل ان الله تعالى امتن بها علينا حيث قال وهو الذي
خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا يثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات
ام الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عندنا تتعلق
بالوطي الحلال وشبهه كما تثبت بالنكاح وبالزنا ودواعيه من المس والقبلة والنظر بشهوة رح
بشهوة وذلك لان الزنا معصية الى الزنا والزنا الى الولد والولد هو الاصل في ثبوت الحرمات
يحرم على الولد ام الواطي او ابنه اخا كان او انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا تتعدى من الولد الى طرفيه
فتحرم بنية المرأة على الزوج وعلى المرأة ابن الولد استاجرية واتحادا بينهما وهذا ايضا الولد الواحد للشخصين جميعا فصار كان الموطوءة
جزء من الواطي ولكون جزء منها كتبيلة فعلها او قبلها فعلته فهذا كما ينبغي ان لا يحرم وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك دفعا
للحرج ولكن تتعدى هذا من الزنا الى اسبابه ... حرمة المصاهرة ... انه ... كان

انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء الا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك عطف على

لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع

هو الملك اذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك

اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك

لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك

الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه

اذا غصب رجل مدبر احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبر اليد الفائتة م ولا يكون سفر المعصية

سببا للرخصة ش تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق

والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة و

عندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة له

منفك عنه فيصلح سببا للرخصة م ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ش تفريع رابع

للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر حرام ومحظور

فلا يصلح ان يكون سببا لملكه وعندنا يكون ذلك سببا لملكه لان الحفظ انما يكون بالملك او باليد

فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فاتت منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاء وانكاسعقي ما

ابدا فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم

كانوا مياسير بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الخاص باحكامه

واقسامه شرع في بيان العام فقال م اما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول ش كلمة ما عبارة

عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالجنس وقوله يتناول الافراد اخرج الخاص اما

خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا فردا واحدا يحتمل صدقا على كثيرين فهو موضوع

للافراد جنسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وبقيد يخرج المشترك لانه يتناول معا لا افرادا وقوله

متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز فقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول الافراد المختلفة الحدود على سبيل الشمول احتراز

احترازعن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف

بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لايشترط عنده فى العام الاستغراق لجميع الافراد

فالجمع المعرف والمنكر كلاهما عام وعند صاحب التوضيح يشترط فى العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة

بين العام والخاص ﴿ وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ﴾ ش بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم

رد على من قال انه يحمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين

وقوله فيما يتناوله رد على من قال لايوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث وفى الباقى توقف على قيام الدليل وقوله

قطعا رد على الشافعى رح حيث ذهب الى ان العام ظنى لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا

منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كالخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لايعتبر و

اذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فسد ذا العام قطعى فيكون مساويا للخاص ﴿ حتى

يجوز نسخ الخاص به ﴾ ش اى بالعام لانه يشترط فى الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه ﴿ كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول ﴾ ش وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير

عرنة التى هى واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا الى المدينة فلم

توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة

ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم فى اثرهم قوما

فاخذوا وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص فى بول الابل

على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح فى ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوى وغيره وعندهما

هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه

كله نجس حرام ولا يحل شربه واستعماله للتداوى وغيره عند ابى حنيفة رح ويحل عند ابى يوسف رح فى التداوى

للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روى انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابى صالح

ابتلى بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يستنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام

استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شأن النزول ايضا خاص ببول ما يؤكل

لحمه كما كان النسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على ان سراية العرنيين منسوخة ما في الحديث ان

المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام ص واذا اوصى بخاتم لانسان ثم

بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما ش تأييد لتعميمه مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص بمسئلة

فقهية وهي انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون

الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان

العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص

خاص يعني لوله فقط فلما ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا

تسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم الحلقة فيما سبق

فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول

لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة فانه اذا

اوصى برقبة عبده لانسان ثم بخدمته لآخر تكون الرقبة للموصى له الاول والخدمة للثاني سواء كان بكلام

موصول او مفصول ونحن نقول ان الرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص

لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه

بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح وليس كذلك تقرير الاول ان في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة

ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك رح

ولكنكم خصصتم الناسي من هذا وقلتم انه يحل متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فنخص قلنا ان

العامد ايضا منه بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية

الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من ايضا

عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من

هذا من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منهما في البيت قلنا ان نخص

اي الشافعيون

تخصص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاولين وبخبر الواحد وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الآمن عن النار فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله **م** ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد **ش** اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامين قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم **م** لانهما ليسا بمخصوصين **ش** تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين عامين ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخصص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اصلا اذ هو بمعنى الذاكر فلم يخصص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخصص من الآمن اذ المراد بالآمن امن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا انه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب بين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال **م** فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به **ش** اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا خصوص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحيا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة ويجيء تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيء هكذا قالوا وعند الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات

مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع

وحرّم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل

يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة

والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا

فهو نظير الخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عم عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا

اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية

ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم الاشياء على ما يأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى

ص عملا بشبه الاستثناء والنسخ ش تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى

وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام

ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعي كلا الشبهين ونوفر

حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص معلوما ومجهولا ولا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل

المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما

فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد

الباقية على حاله وعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا تصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل

التعليل وان لم يقبل الناسخ التعليل بنفسه لكنه تلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج

بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى

قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية

شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه

والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول

يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا

بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به ثم نقضنا لما اذا اتاع

باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه شبيه لدليل الخصوص المذكور مسئلة فقهية اي كما
دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين ويسمي
ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني لا يعين ولا يسمي
والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم
فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في
الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالخصوص الذي له شبه بالاستثناء وشبه
بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع
واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور
الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور
في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع
بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد و
في مستثنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما
او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بحصته وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا
بحصته من الالف ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار و
يلزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول
لان كل واحد منهما بيان انه لم يدخل ش هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد
فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما
كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم و
شبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما

شبهه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل

يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل م فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد ش

تشبيه لدليل هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف

فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بالحصة من الالف فالحر لا يدخل ابتداء وهو يبطل بجهالة الثمن

بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح

بجعله قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع م وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما

مستقل بنفسه ش بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بابقائه قطعيا

كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان

دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا

فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته في تغيير ما قبله م فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل

التسليم ش تشبيه لدليل هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال

بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكان

نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص

ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل

فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن بيان تخصيص العام شرع في بيان ذكر الفاظه فقال م والعموم

اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم ش يعني ان العام على نوعين احدهما ما يكون

الصيغة والمعنى كلاهما عاما والاعلى الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه

والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء

المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء

وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل

من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب والاستغراق

٥٩

فی معنی العام بل یکفی بانتظام جمع من المسمیات واما عند من یشترط الاستیعاب والاستغراق فیه یکون الجمع

المنکر واسطة بین الخاص والعام علی ما ذکر فی التوضیح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صیغته صیغة

مفرد بدلیل انه یثنی ویجمع فیقال قومان واقوام لکن معناه معنی العام لانه یطلق علی الثلثة الی العشرة کما

ان رهطا یطلق الی التسعة ولکنه یشترط فی اطلاق لفظ القوم ان تکون الاحاد مجتمعة وانما یصح الا

لواحد فی قولک جاء فی القوم الازید باعتبار ان مجیئ المجموع لا یکون الا باعتبار مجیئ کل واحد بخلاف

ما اذا قیل یطیق رفع هذا الحجر القوم الازید الان الحکم ههنا متعلق بالمجموع من حیث المجموع ولهذا یصح

جاء العشرة الا واحدا ولا یصح العشرة زوج الا واحدا م ومن وما یحتملان العموم والخصوص واصلهما

العموم ش یعنی انهما فی اصل الوضع للعموم ویستعملان فی الخصوص لعارض من القرائن سواء استعملا

فی الاستفهام او الشرط او الخبر وما قیل ان الخصوص یکون فی الاخبار منتقض لا یطرد م ومن فی ذوات

من یعقل کما فی ذوات ما لا یعقل ش ای الاصل فی من ان یکون لذوات من یعقل کقوله علیه السلام

من قتل قتیلا فله سلبه وقد یستعمل فی غیر من یعقل مجازا کما فی قوله تعالی فمنهم من یمشی علی بطنه الآیة

فی ما ان یکون فی ذوات ما لا یعقل یقال ما فی الدار فالجواب درهم او دینار لا زید وعمرو وقد یستعمل فی غیرها

کما سیاتی م فاذا قال من شاء من عبیدی العتق فهو حر فشاءوا عتقوا ش تفریع لکون کلمة من عامة

وذلک لان معناه کل من شاء العتق من عبیدی فهو حر وکلمة من فی نفسها عامة ووصفت بصفة عامة و

المشیة ومن یحتمل البیان فانشاء الکل لابد ان یعتقوا جمیعا عملا بعموم کلمة من بخلاف ما اذا قال من

شئت من عبیدی عتقه فاعتقه باسناد المشیة الی المخاطب فان له حینئذ ان یعتقهم الا واحدا عند ابی حنیفة

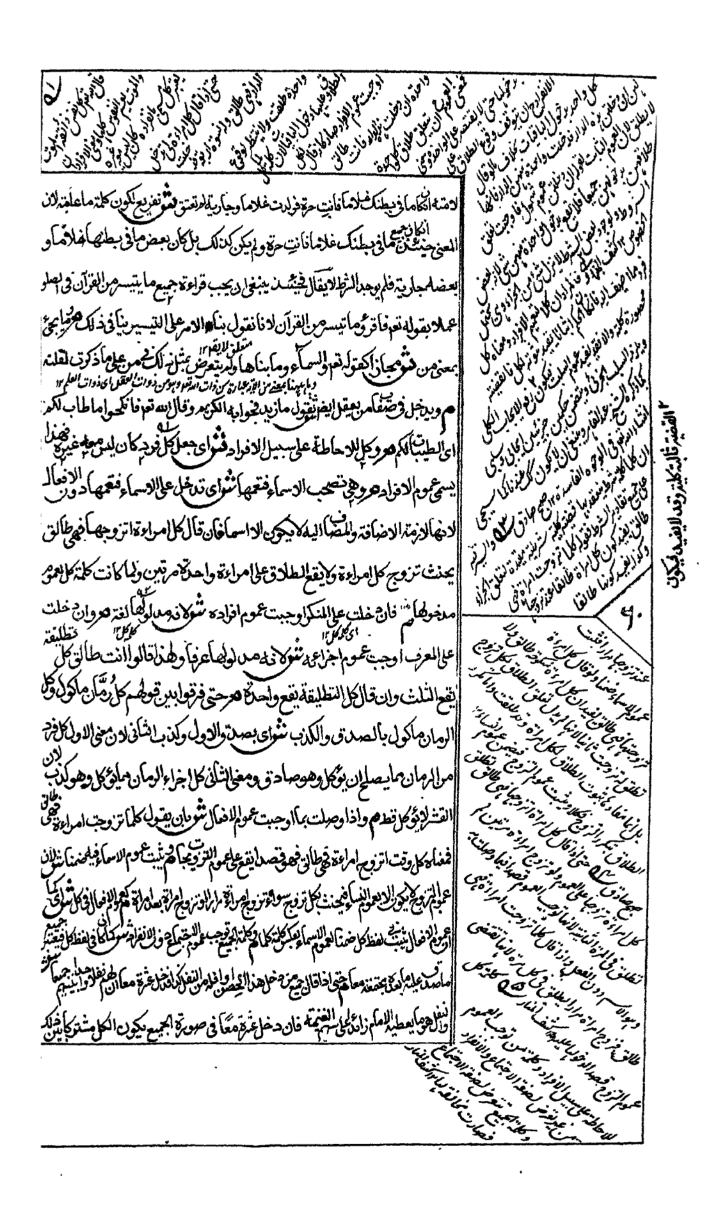
رح لان کلمة من للعموم ومن للتبعیض فلا یستقیم العمل بهما الا اذا بقی واحد منهم غیر معتق وکذا المشیة

صفة خاصة للمخاطب وقیل کلمة من للتبعیض فی کل من المثالین لکن فی المثال الاول کل من العبد

الشائی بعض مع قطع النظر عن غیره فیعتق الکل وفی المثال الثانی الشائی واحد متعلق مشیته

بالکل دفعة فلا یستقیم الا تخصیص البعض ولکن یرد علیه انه انشاء الکل علی الترتیب فح

یصدق علی کل واحد انه شاء عتقه حال کونه بعضا من العبد فاما فیه م ولو قال



لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق ش تفريع لكون كلمة ما عامة لان

المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما و

بعضه جارية فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة

عملا بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك م وقد يجيء

بمعنى من ش مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض بمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته

م ويدخل في صفات من يعقل ايضا ش تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم

اي الطيبات لكم م وكل للاحاطة على سبيل الافراد ش اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا

يسمى عموم الافراد م وهي تصحب الاسماء فتعمها ش اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال

لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق

يحنث تزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل للعموم

مدخولها م فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده ش لانه مدلولها لغة م وان دخلت

على المعرف اوجبت عموم اجزائه ش لانه مدلولها عرفا ولهذا قالوا انت طالق كل تطليقة

يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة م حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل

الرمان ماكول بالصدق والكذب ش اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد

من الرمان مما يصلح ان يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب لان

القشر لا يؤكل قطعا م واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال ش بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي طالق

فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصدا يقع على عموم التزوجات م وثبت عموم الاسماء فيه ضمنا ش لان

عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة م كعموم الافعال في كل ش اي كما

ان عموم الافعال ثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما م وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد ش كما في لفظ كل فيعتبر جميع

ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معا م حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا جميعا ش

والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك

ذلك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستحق بمعنى كل لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة م وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل ش يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص م وفي كلمة من يبطل النفل ش اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق ولم يوجد بل وجد الداخلون لا اولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ الاول ككلمة كل والجميع فانه يتغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول [illegible]

ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال م والنكرة في موضع النفي تعم ش وذلك لانها في الاصل وضعها للماهية او الفرد واحد غير معين على خلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا لكان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب دالا على سبيل الايجاب الجزئي [illegible] السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي م وفي الاثبات تخص ش

لكنها مطلقة **قش** اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين

اسمها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة للاوصاف

كثيرة بان تكون سوداء او بيضاء او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجيء واحد منهم مجهول

الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي

الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي غير الشافعي رح في ظنه عامة وهو

معنى قوله **ص** وعند الشافعي رح تعم **قش** حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الكفارة فانه يقول ان لفظ الرقبة

في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء

والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس

عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس

المنفعة والرقبة المطلقة ما يكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم

الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليه الكافر في التخصيص وقالوا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق

يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان والكفر والثاني

في حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا نزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي رح تحرير

رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت

بصفة عامة تعم **قش** هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة

بصفة عامة فانها تعم بكل ما وجدت فيه هذه الصفة والا كانت خاصة في اخراج ما عداها

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا

لم تكن عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اتزوج الا امرأة ولدتني

فان الوالدة لا تكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة

كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما

اذا قال والله لا اتزوجن امرأة كوفية حتى يحنث بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما

كقوله والله لا اكلم واحدا الا رجلا كوفيا فش مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في
الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة
فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة م قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فش مثال ثان لعموم
النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يتصف بقوله اقربكما فيه لكان موليا
بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقض الاشهر الاربع بيوم ولما وصفه
بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين بعموم الصفة العامة
م فلا يحنث به وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون فش مثال ثالث لكون النكرة
عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى
المعرفة ولكن يشبه النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان
ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب
الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو
المشهور ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسندا
الى المخاطب ن اي فلا يعم ويصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي
فليس شيء من المثالين من قبيل لان ايا موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من
المثالين حاصل لانه في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله
الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغي ان يكون في
المفعول به كذلك واجيب بان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول
به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما هو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة
عن الحدث مع الزمان فيه الا زمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى
لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى لا ترجيح

٦٣

فيهم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتق فيخير فيه المولى بين واحد منهم م وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجب العموم

ش يعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او الاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثالهم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين

ش تفريع على قوله اوجبت العموم اي بهذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع م فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ش ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فتكفي الصدقة لجنس الفقراء والمساكين وعند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما وردت النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال م والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ش وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول م واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى ش لانها لو كانت عين الاولى

الاولى التعين نوع تعين فلم تبق فيها نكارة والمقدّ خلافه م المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية

عين الاولى ش لان للام يشير الى معهود ومذكور فيما سبق ومثال هاتين القاعدتين قوله تعـ

فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد معرفا فيكون عين الاولى واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول

فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضـ مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب

عسر يسرين وقال الشاعر × اذا اشتدت بك البلوى × ففكر في الم نشرح × فعسر بين يسرين اذا فكرته

فافرح × وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا

للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا

واليسر واحدا وم اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى ش لانها لو كانت عين الاولى التعينت

بلا اشارة وحرف يدل عليه وهو باطل ولم يوجد لهما امثال في المنصوص فقد جعلوا في تيسيرها اذا اقر

الف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين

في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو

المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعـ وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا

لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول قرآن والثاني التوراة والانجيل وقد

تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعـ وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة

معرفة مع المغايرة كقوله تعـ وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة

مع عدم المغايرة كقوله تعـ انما الله اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذكر المصرح قصد ما ينتهي اليه التخصيص

في العام كان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظ اخره عنها فقال م وما ينتهي

اليه الخصوص نوعان ش اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان م النوع الاول الذي فيما هو فرد بصيغته

ش كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به كالجموع المعرفة بلام الجنس فانها لو خليا عن الواحد ايضا

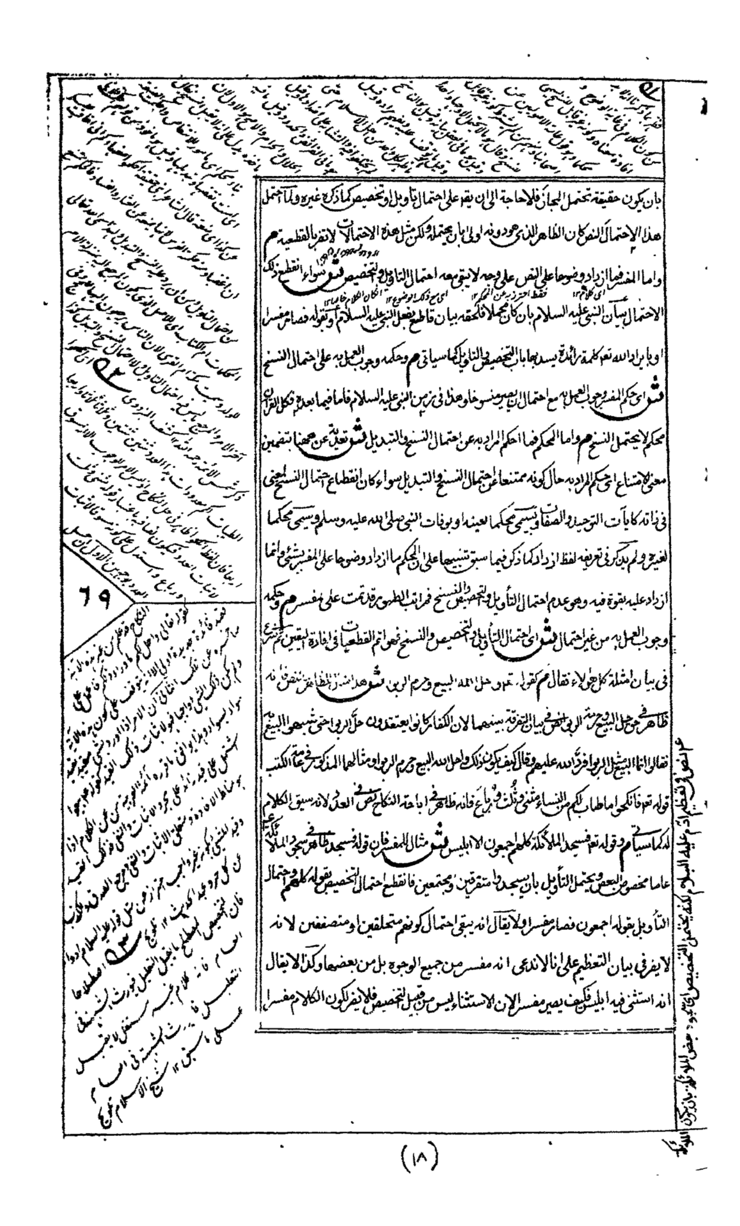
لفات لفظ عن مدلوله م كالمرأة والنساء ش نشر على ترتيب اللف كالمرأة فرد بصيغة معرفة باللام والنساء جمع

لا واحد له ملحق بالاسم فينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة م والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال

وبساء منكرا اما لم يدخله لام الجنس م او ملحق به ش فيما كان معنى نحو قوم و رهط و نحوها ينتهي
ههنا كلها الى ثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة علوم بين محمد ثلثة افراد ثابت اللفظ عن مقصود
وقال بعض اصحاب الشافعي رح ومالك رح ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله م وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
محمول على المواريث والوصايا ش فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان
للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة
والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتبع الميراث تبعية النفل الفرض فان اوصى لموالي
فلان وله موليان او الاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل م او على سنية تقدم الامام ش اي اذا كان
المقتدي اثنان يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان
الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح
فعنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث لكن ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة
بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلث ركب جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي
الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات
ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال م واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على
سبيل البدل ش اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله
مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على
سبيل الشمول كما سياتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي
خارج عن هذا المشترك وباعتبار كونه موضوعا لمختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي م كالقرء للحيض
والطهر ش فانه مشترك بين هذين المعنيين دون مجتمعا وقد فسره الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرف تمام
حكمه التوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل ش يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل

لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في الحرج بحق اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على
ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع من الانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض
وتحقيقه ان الحيض انكان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع
ولا بمجتمع ولا منتقل وانكان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليس بمحل
الانتقال وان كان محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسع
المقام م ولا عموم له قش اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح
يجوز ان يراد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريدا بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو
الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا
انتم بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء
وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون
مرادا منا ان المتكلم م فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد
به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب
ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس
الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك
بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان بينهما تضاد كالحيض والطهر لا يجوز الاجماع وكذا لا يجوز ارادة
المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المأول فقال م واما المأول فما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي قش يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد
معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مأولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل
يضاف الى الصيغة فكان [illegible] وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو بعض المأول [illegible]

بعد المشترك ولا فالخفي والمشكل والمجمل اذا ازال خفاءها بدليل ظني صار مأولا ايضا ولكنه من اقسام
البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل
ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة و
قد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى قلته وقد يكون بالنظر الى
السياق كما في قوله تعالى أُحِلَّ لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله أَحَلَّنَا دار المقامة
عرف انه من الحلول م وحكمه العمل به على احتمال الغلط ش اى حكم المأول وجوب العمل بما جاء
تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير
قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال م واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد
للسامع بصيغته ش اى لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء
آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من
اهل اللسان وفي ايراد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول
والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا
تعريف الشيء بنفسه م وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين ش حتى صح
الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر م واما النص فما ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ش يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان
المتكلم ساق الكلام لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق
وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم
كان نصا في الرؤية ظاهرا في مجيء القوم لكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص يشترط فيه السوق البتة
وهكذا حال الكل فيما تقدمه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص
مطلقا م وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز ش اى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع
احتمال ان تأويل كان في معنى المجاز هذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان



بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلاحاجة الى ان يقع على احتمال تاويل او تخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل

هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذى هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لاتنفى القطعية م

واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لايبقى معه احتمال التاويل والتخصيص ش سواء انقطع ذلك

الاحتمال ببيان النبى عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبى عليه السلام او بقوله فصار مفسرا

او بايراد الله تعالى كلمة زائدة يسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتى م وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ

ش اى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا فى زمن النبى عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن

محكم لايحتمل النسخ م واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ش تعديته بعن ههنا بتضمين

معنى الامتناع اى حكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى

فى ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما

لغيره ولم يذكر فى تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشئ وانما

ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال التأويل والتخصيص والنسخ فمراتب الظهور قد تمت على مفسر م وحكمه

وجوب العمل به من غير احتمال ش اى احتمال التاويل والتخصيص والنسخ فهو اتم القطعيات فى افادة اليقين ثم شرع

فى بيان امثلة كل هؤلاء فقال م كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربو ش هذا نظير ظاهر ونص فانه

ظاهر فى حل البيع وحرمة الربو نص فى بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به

فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون كذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثالهما المذكور فى عامة الكتب

قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر فى اباحة النكاح نص فى العدد لانه سيق الكلام

له كما سيأتى م وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ش مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر فى سجود الملائكة

عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان يسجدوا متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال

التأويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه

لايضر فى بيان التعظيم على انا لاندعى انه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال

انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص فلا يضر لكون الكلام مفسرا

على انه استثناء منقطع او مبنى على التغليب وكذا لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثال المحكم
لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال لعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا
قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعم وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف
قوله تعم فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعم بكل شيء عليم ش مثال للمحكم لانه نص
في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام الشرع
قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من
باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تأبيد ثبت نصا م ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى
متروكا بالاعلى ش يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر
التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض
بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض
الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على سواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك فمثال
تعارض الظاهر مع النص قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعم فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل
الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص
ويقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراط لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه
فتعارض بينهما فترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء
الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تأويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي
الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ
الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت مرة واحدة والشافعي رح لم ينتبه
بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعم واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعم ولا تقبلوا لهم

لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانهما صار عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال تعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال م حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة ش يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكان المراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال م واما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب ش يعني ان الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مرتب في الخفاء بترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيد احترازيا بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء م وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به ش اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط م كآية السرقة في حق الطرار والنباش ش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتأملنا فيه فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق مع هجوع يقظا قاصد لحفظ المال بنص

غفلة ونفرة تعريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى

الذى هو غير قاصد للحفظ فعديناحكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد

الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر فى بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لماذكرنا وقيل

يقطع لوجود التحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعى

رح يقطع النباش على كل حال بقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما

روى عنه عم لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة م واما المشكل فهو الداخل

فى اشكاله ش اى الكلام المشتبه فى امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه

وهيئته ففيه زيادة خفاء على الخفى فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا

يحتاج الى النظر فى الطلب ثم التامل على ماقال م وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال

على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد ش اى حكم المشكل اولا هو اعتقاد الحقية فيما كان

مراد الله تعالى بمجرد استماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اى انه لاى معان يستعمل هذا اللفظ ثم

التامل فيه بانه اى معنى يراد ههنا من بين المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا

حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشكل يجئ بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك

هذا الرزق الاتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى

غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا

فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى بانه كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا

فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع

الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة

على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك

فى التفسير الاحمدى ومثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فيه المشترك الذى يرجح احد معانيه بالتاويل قصاما ولا وقد يكون

الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى صفة اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا تكون من

الفضة بل من الزجاج فاذا تاملنا ... ... الصفاء ... وعدم السواد ... فالفضة صفتها جيدة وهى البياض

نحت شيات فاذا زادت على ثلثمائة ففي كل مائة شاة فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة من اربعين واحدة فليس فيها صدقة الا ان يشاء ربها ولا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ما شاء المصدق ولا يجمع بين متفرق

البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تأملنا علمنا انه اراد الى الحبة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتأمل

م واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار

ثم الطلب ثم التامل ش ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما انه انسد

باب الترجيح ان في المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق

هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده واصلا فبينه بقوله تعالى

اذا مسه الشر الاية فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الخ فان

المخفي اذ يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات

الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن

وطنه ووقع في جملة بين الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء

على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه

المتشابه لانه لا يجوز طلبه لا نعلم حقيقته باي طلب كان م وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف

فيه الى ان يتبين ببيان المجمل ش سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة

واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله

بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة

على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تأملنا علمنا ان بعضها

فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا الزكوة معناها في اللغة النماء

وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ

عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وبكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط

والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم

الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة

مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة بعلل بعضهم بالقدر والجنس

وبعضهم بالطعم والتمييز وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعاً على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا هكذا قالوا م واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ش ولا يرجى مراده اصلاً فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه م وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة ش اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة وما بعد يوم القيمة فيصير مكشوفا لكل واحد انشاء الله تع وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا بطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تأويله ومنشاء الخلاف قوله تع وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تع جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد وبقرأة البعض الراسخون بدون الواو وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون انهم يعلمون تأويله الظني ومن قال لا يعلم الراسخون تأويله يريد انهم لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت

ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القران ومستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله لا يعلمه احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم معناه اصلاً م كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم ش فانها تقطع كل كلمة منها عن الاخرى في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب بمعنى ما الا العرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تع لان الظاهر يخالف المحكم مثل قوله تع يد الله ووجه الله والرحمن على العرش استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه ايات الصفات وقد طولنا الكلام في

في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف رح عن اقسام التقسيم

الثاني شرع في بيان التقسيم الثالث فقال م اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له

ش فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيره وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد

بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع

اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي ان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص

وان كان من قوم غير معين فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشئ من الاوضاع المذكورة

وفي المجاز عدمه فهما في الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعاني والاستعمال اما مجاز او على

انه من خطاء العوام م وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما ش فان الحقيقة تجمع الخاص و

العام جميعا فان قوله تع يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله تع ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفاعل وهم المكلفون

م واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما ش اسم لكل لفظ اريد به غير ما

وضع له لاجل مناسبة بين المعني الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن استعمال لفظ الارض في السماء

مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند

قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم

السامع وهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في اخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل قوله تع ليس كمثله شئ فيصدق عليه

ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف

الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له وغير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا

وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق

عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن

حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث

انه غير ما وضع له في الجملة م وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما ش يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز

عاما ان يعم جميع انواع علاقاته بل انه اذا ذكر اللفظ واريد به حاله ومحله ومكانه عليه وما يؤول اليه ونحو ذلك

ان يعم جميع افراد نوع واحد كما اريد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لاعموم للمجاز لانه ضروري

اي يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تندفع بدون العموم وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم

م وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك ش كالالف واللام في المفرد

الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع وكون المعنى

معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون

المجاز مانعا عنه م وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى ش والله تعالى منزه عن الضرورة

لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام

الاستدلال فالضرورة ثمه يرجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا

لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ

بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع

بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز م

ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض عاما فيما يحله ش اي لاجل ان المجاز يكون عاما

جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم

بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا

اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي

رح يقدر لفظ الطعام فقط اي لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز

لا يكون عاما عنده ونحن نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاما او غيره

هذا ما قالوه وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رح لم يوجد في كتبه واما

تقدير الطعام في حديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على

ان المجاز لا يعم م ومن حكمه لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز ش وهذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان

حقيقة الشيء لا ينتفي عنه بخلاف المجاز فانه يصح ان ينفى عنه فيصح ان يقال للاب لا يصح ان

ان يقال انه ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب كذا الهيكل المعلوم يصح ان يطلق عليه انه اسد ولا ينتفي عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد ويصح ان يقال انه ليس باسد م ومتى امكن العمل بها سقط المجاز ش هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اى ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط المعنى المجازى لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل م فيكون العقد لما ينعقد دون العزم ش اى يكون العقد المذكور فى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق لا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا فيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعى رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسئلة فى الموضعين فقال فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعى رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فى المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليه المؤاخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فى قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهى المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام سيجئ هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى م والنكاح للوطئ دون العقد ش اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطئ دون العقد فيشمل الوطئ الحلال والحرام والزنى بناء على هذا ايضا لان النكاح فى الاصل الضم وهو انما يكون بالوطئ والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح

الوطئ والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن حملناه على حقيقته اللغوية فتثبت حرمة المصاهرة بالزنا م ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ش من تتمة السابق اى يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مرادين معا بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كما تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وصححه الشافعي رح حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما وبحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف اوضح ذلك تمثيلا للمعقول بالمحسوس فقال م كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد ش يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والانزاع في المثال ان يقول يمكن ان يلبس الثوب الواحد لابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة الثوب والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن وقبضه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك الى اصله ويمكن بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيرهما وتمام شرح المصنف في تفريعات هذه المسئلة م فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي واذا كان له معتق واحد يستحق النصف ش وتحقيقه ان لفظ الموالي مشترك بين المعتق بالكسر والمعتق بالفتح ويطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية ما لم يبين احدهما

هما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتِق بكسر التاء بل معتَق ومعتَق المعتِق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق

المعتَق ولا يستحق معتَق المعتَق لان الموالي حقيقة في المعتَق ومجاز في المعتَق المعتَق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة

فان كان المعتَق واحدا يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية الاثنان

نصف الباقي من الثلث مردود الى ورثة الموصي ولا يكون المعتَق المعتَق شيء الا اذا لم يكن المعتَق بلا واسطة

فيستحق معتَق المعتَق ما اوصى به ص ولا يلحق غير الخمر بالخمر ش تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية

يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث

وايجاب الحد فان الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم

ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل

كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يا خذ

حكمها والشافعي يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل ص ولا يراد بنو بنيه

الوصية لابنائه ش عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء زيد وله بنون و بنو

بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن

فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر ص ولا

يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء ش عطف على ما قبله وتفريع رابع ص وذلك لان لامستم حقيقة

في اللمس باليد ومجاز في الجماع ش فالشافعي يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم

تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا

للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا

مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان يراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا

للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة

فلا نتصور المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله ص لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد

ش في المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد

فلم يبق المعنى الآخر اعنى المجاز فى الاول والحقيقة فى الاخير مرادا على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات
شرع فى ورود اعتراضات ترد على هذه القاعدة م فقال و فى الاستيمان على الابناء والموالى تدخل الفروع
ش جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استأمن الحربى من الامام وقال آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل فى
الابناء ابناء الابناء و فى الموالى موالى الموالى مع ان ابناء الابناء مجاز فى لفظ الابن و موالى الموالى مجاز فى
الموالى فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما تدخل الفروع فى هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم
صار شبهة فى حقن الدم ش لا انه يدخل فى الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء و الموالى بلا واسطة
لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهره ابناء الابناء فى قوله تع يا بنى ادم وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى
الموالى فلاجل الاحتياط فى حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض و هو انه ينبغى ان يعتبر
مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حفظ الدم فيما اذا استأمن على الآباء و الامهات فيدخل فيه الاجداد و
الجدات لان لفظ الاباء و الامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد و الجدات فاجاب عنه م بقوله بخلاف الاستيمان على
الاباء و الامهات حيث لا يدخل الاجداد و الجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول ش يعنى ان هذا التناول
الظاهرى انما هو داخل بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء و موالى الموالى لانهم فروع فى الاطلاق و الخلقة
جميعا دون الاجداد و الجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء و الامهات فى اطلاق اللفظ لكنهم اصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى
اللفظ وانما سرى الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول التبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه
تبعا بل تحقيقا للصلة و الاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه لحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا
عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله و اما حرمة نكاح الجدات فى قوله تع حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او
جعل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط م وانما يقع على الملك و الاجارة و الدخول حافيا او متنعلا فيما اذا
حلف لا يضع قدمه فى دار فلان ش جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه فى دار فلان فان
حقيقة وضع القدم فى الدار ان يكون حافيا و مجازه ان يكون متنعلا و قد قلتم انه يحنث بكلا الامرين
فيلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز و ايضا حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له و مجازه ان يكون
بطريق الاجارة و العارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز من وجه آخر فاجاب بانه

بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا ومتنعلا في قوله لا

يضع قدمه في دار فلان م باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبته السكنى ش فيراد من

قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا ومتنعلا فيحنث لعموم المجاز لا للجمع

بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا ومتنعلا ماشيا وراكبا

وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعقل ويراد من قوله في دار

فلان في مسكن فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة

والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار مسكنا لفلان بل كانت ملكا عاطلة

عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون محققا او تقديرا م وانما يحنث اذا قدم ليلا

ونهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان ش جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي

حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا

ونهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلا او نهارا م لان المراد باليوم الوقت

وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل ش فيحنث لعموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز

وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت وبالجملة لا بد لهم من

ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل

ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق

لانه يليق لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او

العامل فالصاحب الهداية ذكر انا نعتبر مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كان

مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك

يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق م وقد اريد النذر واليمين

في قوله لله تعالى علي صوم رجب ش جواب سوال آخر تقريره ان الرجل اذا قال لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين

او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي

فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات
شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة م فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي تدخل الفروع
ش جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استأمن الحربي من الامام قال آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في
الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في
الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم
صار شبهة في حقن الدم ش لا انه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة
لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهره ابناء الابناء في قوله تعالى يا بني ادم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي
الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر
مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد و
الجدات لان لفظ الاباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب عنه م بقوله بخلاف الاستيمان على
الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول ش يعني ان هذا التناول
الظاهري انما هو داخل بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة
جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعون في
اللفظ وانما تسري الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول التبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه
تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه لحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا
عليه لتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او
جعل الامهات بمعنى الاصول ثم هو للاحتياط م وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا او متنعلا فيما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان ش جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان
حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون
بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه

بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا ومتنعلا في قوله لا
يضع قدمه في دار فلان ؏ باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبته السكنى ش فراد من
قوله لا يضع قدمه لابد من معنى مجازي شامل للدخول حافيا ومتنعلا فيحنث لعموم المجاز لا للجمع
بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا ومتنعلا ماشيا او راكبا
وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تقبل ويراد من قوله في دار
فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة
والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة
عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون محققا او تقديريا وانما يحنث اذا قدم ليلا
ونهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان ش جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي
حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا
ونهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلا ونهارا ؏ لان المراد باليوم الوقت
وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل لهما اي لليل والنهار فيحنث لعموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز
وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لابد ههنا من بيان
ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل
ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق
لانه يليق لذلك الفعل من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او
العامل فالضابطة انهما اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين
مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك
يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق ؏ وانما اريد النذر واليمين فيما
اذا قال الله تعالى علي صوم رجب ش جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين او
نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي

فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معًا حتى قيل يلزم بفوته القضاء للنذر والكفارة لليمين لهذا قيل انه ينبغي
ان يفرغ رجب عن الصوم ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوت بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر
فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف
رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني فان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا
بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق وانما يرد ما هو على الوجهين الاولين عليهما
فاجاب المصنف رح بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة ص لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
ش تحريره ان قوله لله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل
والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك
وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية والعسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا
وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين
موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بلا نية
لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال ان الحقيقة مهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان
اليمين هي المراد من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط
واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى الله
يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد ص فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته
تحرير بموجبه ش تشبيه لمسئلة النذر به توضيحا وتأييدا فان من اشترى القريب يكون تملكا باعتبار
صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع
القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والا فبين الشراء و
التحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف رح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال
ص وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى ش والاستعارة في عرف الاصوليين
يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة

استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم ونحوها يسمى مجازا مرسلا والمصنف رح عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بالاتصال صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقة المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان يكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا مشتركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف

م كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء ش نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما مشتركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر اسدا لعدم الشهرة والثاني مثال الاتصال الصوري لان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال م وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة ش يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب متصل بالسبب يجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى ش اي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باية كيفية شرعت نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين بين الامانة والهبة في كونهما تمليكا بغير عوض وامثالهم ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري لبيان الفرق بين العلة والسبب فقال م وهو على نوعين ش اي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتفرع على نوعين لان السببية نوع اخر والتعليل نوع اخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها فقال م احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء فانه يوجب الاستعارة من الطرفين

٨٣

فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وتراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبداً فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ش وبيانه تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع عرفاً فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفاً عليه فيصير متهماً في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضاً تخفيفاً عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء وبالهبة وبالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاولى ايضاً لكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء واصل الكلام اذا قال عبداً منكراً اما قبل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر م والثاني اتصال المسبب بالسبب ش المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقاً الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اليه كما سياتي م كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة ش اذا قال لامة انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فثبت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة م فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه ش بان يقول انت حرة ويريد انت طالق او يقول بعت نفسي منك ويريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة او يقول نكحتك ويريد ملكتك

لان المسبب يحتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيتحقق الافتقار من الجانبين وقال الشارح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم فيدخلان في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال م واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز ش يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن الوصول اليه الا ان الناس تركوه م كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة ش مثال المتعذر اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها م او لا يضع قدمه في دار فلان ش مثال للمهجور لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للتعارف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة ش مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة م حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا ش تفريع له يعني ان وكل الرجل رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق

الجواب لان الخصومة هي الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف
الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا
لزفر والشافعي رح م واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه ش عطف على قوله ينصرف و
تفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عم من لم يرحم على صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا
فينصرف الى المجاز اي لا يكلم هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لا يقال اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي
ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي
الى ثلثة معاص لانا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما
قيل هذا الصبي لانه لو قيل لا يكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف حـ وهو
داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا م واذا كانت الحقيقة
مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما ش يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم
تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة وغالبا في الفهم من اللفظ فح
الحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز اولى في رواية وعموم المجاز في رواية م كما اذا حلف لا ياكل من
هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات ش فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعمل لانها تغلى و
تقلى وتوكل قضما والمجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من الحب وعندهما بان يراد طحنها
وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من
الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او
يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف او بهما وبالكرع جميعا ولو
شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من
ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى م
وهذا بناء على اصل آخر وهو ان الخليفة في التكلم عنده وعندهما في الحكم ش يعني الخلاف
المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه رح بني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان

ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف

عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق

لكنهم اختلفوا في جهة الخليفة فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا به الحرية

خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في

تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف

على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لابد لصحة المجاز من استقامة

الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف

عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم

الحقيقي ولم يعمل بعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخليفة عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى

لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة فيه فيما غير متجوز فانه ضرورة داعية الى

صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم والحكم المجازي يرجح على حكم الحقيقة اما باعتبار

كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلابد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة

الداعية اليه م ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني ش اي تظهر ثمرة الخلاف

بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق

عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدا وخبرا موضوعا

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علمائنا لان ابا حنيفة رح قال في

قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية

صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان

تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من جهة ان مثل العبد الاكبر من القائل لو

قال العبد الاكبر مني ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى

الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان البنوة لازم للعتق وعندهما لما كانت الخليفة في الحكم كان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز

٨٧

هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا يقع فينبغي ان يكون

قوله وزيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي زيد كا

كالاسد واما قوله رايت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة ضرب الرؤية لا كونه

اسدا حتى يلزم المحال وقصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد وقد تتعذر الحقيقة والمجاز

معا اذا كان الحكم ممتنعا ش يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين

ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة م كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد

لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا ش فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب

استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان

تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله

انت طالق وهو باطل لان الطلاق تقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا

فلا يقع بينه وبينها نكاح والاطلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا

فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا

اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا

منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب

حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم

تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل

الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم م لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يتعين العمل بموجب هذا

اللفظ قبل التاكد بالقبول ثم شرع المصنف رح بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على سبيل العد فقال

م والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج ش فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا

عليه وقوله عم اذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة فهو مجاز مضاف الى الاول لمن قال لله

على ان اصلي يجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي

ان احج يجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمها اسابر

النقولة شرعاً او عرفاً عاماً او خاصاً وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر ودلالة اللفظ في نفسه

ش اي باعتبار ماخذ اشتقاقه وما دة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوة

فيخرج ما وجد فيه ذالك المعنى ناقصاً او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذالك المعنى زايد او سمى

هذا مشككاً وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زايداً او ناقصاً فالاول كما م اذا حلف لا ياكل لحماً فلا

يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ش فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق

من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا

يتناوله هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القران في قوله تعالى لتاكلوا منه لحماً طرياً وبه تمسك مالك رح

في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث لاجل ماخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ

مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكاً كاملاً من جميع الوجوه يداً ورقبة فيتناول المدبر

وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا مملوك يداً فكان ناقصاً في معنى المملوكية والثاني ما ذكره

بقوله م وعكسه الحلف باكل الفاكهة ش اي عكس المذكور من المثالين كما اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول

العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زايداً على ما يقوم به قوام البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب

والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن ويكفي بها في بعض الاوقات للغذاء فلا يدخل في الفاكهة

واما ادخال الظرار في السارق وان كان فيه كمال ليس من السارق فلان ذالك الكمال والزيادة ليس بغير لمعنى الاصل بل

ململ له من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة

العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما يحنث بذالك كله لانها من عز الفواكه هذا اذا لم ينو واما

اذا نوى ذالك يحنث اتفاقاً م ودلالة سياق النظم ش اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظ به

المتصل به سواء كانت سابقة او متاخرة م كقوله طلق امراتي ان كنت رجلاً حتى لا يكون توكيلاً ش فان

سياق هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن تركت بقرينة قوله ان كنت رجلاً لان هذا الكلام انما يقال عند

اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قصد ثم يقولون الكلام توبيخاً ... فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة الامر بقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا

٨٩

على التوبيخ م وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته
م كما في يمين الفور ش وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها
ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة
حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث
في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بدلالة القرينة ومثله قول الرجل لآخر
تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده ايما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في
بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل
عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده م وبدلالة محل الكلام ش وعدم صلاحيته للمعنى
الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز م كقوله عم انما الاعمال بالنيات ش فان معناه
الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل
على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف
على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع وبين
الشارح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل
على جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود
فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بلا النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا لان النص دال على فوت الجواز م وقوله
عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ش فان ظاهره يدل على ان الخطأ والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل
على ان حكمه في الآخرة وهو الاثم مرفوع واما في الدنيا فعدمه ما في حقوق العباد البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطأ
وفساد الصلوة بالتكلم خطأ فلا يصح التمسك به للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم ثم الا ان بيان المواضع الخمسة على
استقراء المصنف رح وفيه كلام م ولا يخفى ان التحريم المضاف الى الاعيان كالامهات والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض ش فهو
جملة معترضة بين قوله وبدلالة محل الكلام حيث يعارض الزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحرم في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن فعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة

محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان المحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها حقيقة

لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا عن الفعل

ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون صالحا ومباحا والعين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في النفي

فان الاول كما يقع للطفل لا تأكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل فهو بمنزلة النفي

والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير

الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشاؤه سوء الفهم لما فرغ عن بيان الحقيقة و

المجاز اورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال م ويتصل بها ذكرنا حروف المعاني ش اي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف

معان هي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون

مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا

البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وفعله المصنف اتباعا للجمهور وهو اولى ولكن اطلاق الحروف

على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال

م فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ش يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان عطف المفرد

على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت او الوجود وبالجملة هو

لا يتعرض للمقارنة كما زعم بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو

تحمل على انهما جاءا معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشارح في قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله تع في قوله

ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبي عم منه الترتيب وقوله تع اركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود

واجب والجواب عن الاول ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان تقديم في الذكر

لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تع فاسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على

الركوع ليس بفرض بالاجماع م وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ش جواب سؤال

مقدر يرد علينا وهو انه اذا قال الرجل لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق

وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده

91

فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل الثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال م انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وكذا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو ش يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقعت جملة واحدة وقد قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في اخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على اخره فيقع جملة م واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة ش جواب سوال اخر على علمائنا رح وهو ان يقال لهذا انجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا فقهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة م لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف ش يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر على ان يتكلم ثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل في الثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا مدخل للواو فيه عند الشارح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع م واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا ش جواب سوال اخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل اخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق فعلم ان الواو للترتيب ولا يصح نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال م انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فبطل قبل التكلم بعتقها ش يعني ان هذا الترتيب لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى

الاولى ولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها
على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول هذه وهذه كله اذا قيل فضولي آخر
من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف
عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقها المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح
واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة
منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كان
في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقتا الامتان على التعاقب فالنكاحان
موقوفان فانهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى م واذا زوج رجلا
اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجاز
هما متفرقا بطل نكاح الثانية ش هذا ايضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين
معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان
كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة
وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل م
لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء ش اذ ان آخر في الكلام
يكون اول الكلام موقوفا عليهما فلانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولهما اذ يلزم الجمع بين
الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا جرم يفترقان في الزمان م
وقد تكون الواو للحال ش هذا بيان المجاز في معنى الواو كما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة م
كقوله لعبده ادّ الىّ الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء ش فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال تكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق
على اداء الالف فيرد عليه ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله ادّ الىّ الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا

على العتق لا العتق موقوفا على الاداء ولجيب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل الحال المقدرة اى اد الى الفا حال كونك مقدرا للحرية فى حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الى الفا فتصير حرا وبان الحرية حال الاداء والحال وصف فى المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء م وقد تكون لعطف الجملة ش هذا تصلح ان تكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التى هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان تكون للمجاز لان اصل العطف هو المشاركة فى الحكم فلم يوجد ههنا وانما هي فى مجرد الثبوت والوقوع م فلا تجب به المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط ش لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما على الاخرى والعطف ليس الا بمجرد سياقة الكلام م وكذا فى قولها طلقني ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شيء ش للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لا ان ذكر المال سمي خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس ايضا من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاءه فكان لغوا وفيه تامل م وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب ش الالف يعني ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال والحال فى معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكانا معا وضين فى معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا م والفاء للوصل والتعقيب ش اي لكون المعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة م فيتراخي المعطوف من المعطوف عليه بزمان وان لطف ش اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخي ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي يكون مدلول ثم م فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ش فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط م وتستعمل فى احكام العلل ش على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة بها بالزمان م فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو

٩٥

فهو حر انه قبول للبيع اي قبلت ش فحررت لانه ترتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر لا يكون قبولاً للبيع فيحتمل ان يكون اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك م وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم ش فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء ولم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال البشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كانت آنيا لكن فائدته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فخر الاسلام احتيالاً لمعنى التعقيب وذكر صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية فيكون وجودها موخرا عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الي الفا فانت حر ش اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر وتتوقف الحرية على الاداء فيتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقال ائتني اكرمتك وانت مكرم م وتستعار بمعنى الواو في قوله علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان ش بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون هذا عقيبا الاول فوجب ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد م وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف واذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك يقال ثم طالق فهذا هو الكامل في التراخي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا م وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا ش بالظاهر لان نظام

في الحكم واذا ظهر اثره

موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف ما بينه بقوله

م حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده

ش لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا

لما بعده لان ها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط م ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار

فانت طالق ثم طالق ثم طالق م تعلق الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث ش لان الاول متصل

بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث

لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق ح بالتعليق السابق و

لا يقع اذا كان التراخي في التكلم بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول لضمير المبتدأ بد لا لتراخي العطف

لانه ضروري فكانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره م وقالا يتعلقن

جميعا وينزلن على الترتيب ش لان الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط

سواء قدم الشرط واخره ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الاول وتبين

به ولا يقع الثاني والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت

مدخولا بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط كانه سكت على الاول والثاني

ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال

لما قلنا هكذا قيل وفي قوله عم م عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ش بيان مجاز كلمة

ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول لجواز تقديم الكفارة بالمال

على الحنث لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو

خير فاتيان الخير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث

جائز فاجاب المصنف رح ان لفظ ثم في هذا الحديث م استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر بدليل

عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ش فانه يقتضي تقديم الحنث

على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني

الكفالة والحنث من غير تقديم احدهما على الاخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى

ولم يعكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى

يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث فهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمال من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية

الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا الفاء في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في

الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها م وبل للاثبات ما بعده والاعراض عما قبله

على سبيل التدارك ش اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما المقصود

ما بعد بل لانه خطأ في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو

لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا

اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان يقال ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يغير النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما

عرف في النحو م فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول

فيقعان ش تفريع على كونه لاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا

للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاء فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا في مسئلة الطلاق اراد ان

يصرف عن الواحد الى الاثنين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الاخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق

الاول يعمل بالاول والاخر معا فيقع الثلث م بخلاف قوله على الف بل الفان ش جواب عن قياس زفر

فانه يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة الاف ونحن نقول انه

اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت

فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما م ولكن للاستدراك ش بعد النفي اي رفع توهم ناشئ من الكلام السابق

كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو

وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك

ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا

ان العطف م انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف ش يعني ان لكن وان كان للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا

ونعني بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا
الى شيء آخر والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا ولما كان
مسئلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال ص كالامة
اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل واثباته بعينه ش فان في هذا
المثال لما قال المولى اولا لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة
ثم قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح
تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول
عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن
اجيزه بمائة وخمسين يكون هذه بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة
والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي الفعل واثباته بعينه ص واو لاحد المذكورين فقوله هذا
حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا ش مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة
النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصود المتكلم بل قصده تفهيم
المخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو خبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك
مقصود فقد وضع له لفظ الشك م وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان ش يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من
حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام
كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق في ايهما شاء و
يعين ان هذا كان مرادا له على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا ... انشاء من وجه و
ش اي ان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كان لو جد العتق الآن حقيقة واظهار من وجه فيشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون
محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لي لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق
وتعيين الحي للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فهذا يجبر عليه من جانب القاضي

القاضي والا ففي الانشاء لا يجبر القاضي بالعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبول التخيير والبيان و البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة م واذا دخلت في الوكالة يصح ش بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما الا ان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء م بخلاف البيع والاجارة ش فانه لا يصح الترديد فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او الفين واجرت هذا او هذا واجرت هذا بالف او بالفين لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعين من له الخيار م الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلثة ش متعلق بالبيع والاجارة لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين للبائع او المشتري او للآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعا في اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار ولا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعي رح لا يصح قياسا للجهالة

م وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير في النقدين يجب الاقل ش يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فلها ما اعطاها صح عندهما ولكن يشترط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يكون على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين موجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا من هولاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم والفي درهم يجب الاقل اتفاقا لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد وهذا العبد يجب الاقل منه هكذا قيل وهذا فيهما

م وعنده يجب مهر المثل ش في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح

٩١

ولم توجد لكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء م وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض ش يعني ان كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وفي الباقي متبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل يعاقب على الجمع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال م وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل ش تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين والساعين للفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي عن الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك رح يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلامه وشرع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربعة ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فتغلظها بتغلظ وخفتها بخفته ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجناية باخفها او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط م بل يصلبوا اذا ارتفعت الجناية بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق ش وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ

المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة
نفي من الارض لكن حمل ابوحنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار لاربعة انشاء قطع ثم قتل وصلب
او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من النفي الحبس لا الجلاء
عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال
آخر لمجازها على مذهب ابي حنيفة رح خاصة م فقال وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق ش لان حقيقة كلمة او ان يردد بين الشيئين يكون
كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير
صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندنا
على ما في المبسوط م وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين ش يعني قال ابوحنيفة رح ان الامر كذلك
في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين م حتى لزم التعيين كما في مسئلة العبدين
ش بان يردد بين العبدين ويقول هذا حر او هذا فيجبر القاضي على التعيين فلو لم يحتمل التعيين لما اجبر عليه
م والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار ش لان كلام العاقل البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز
فجعلها وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته ش فجرى على اصله المذكور في قوله لعبده الاكبر
سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة م وهما ينكران الاستعارة عند
استحالة الحكم ش فهما جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها
فقال م وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها ش يعني كان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن
الآخر فلا يكون عينها م وذلك ش اي كونها مستعارا بمعنى الواو م اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة لا بنافي
لفظ المجاز لا بما يتصل به م كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

تكلم احدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم تيكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث
الامرة ولم يجب عليه الكفارة بيمين واحد اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو
لصارا بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم
احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع
فيتوقف الحنث على ان تيكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة
ولم تجب الكفارة الا واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك اوهم ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما
ش مثال لوقوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما
تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لما يجوز تكلم
من واحد فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين
الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو
فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبها وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية لولا صحو
مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال م وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام و
تحتمل ضرب الغاية ش يعني الاصل في او ان تكون للعطف واذا لم يستقم العطف بان يختلف
الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون
اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة
معنى العطف باختلاف الكلامين يكفي للخروج عن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما
بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود
الآخر والا ان استثناء الواقع حكمه مخالفا لما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه لوجود احدهما
فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان مناسبة تجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى
بمعنى العطف ايضا دون الا ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في

في بحث حتى كقوله تعم ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم **ش** فان قوله او يتوب لا يصح ان يكون

معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصح قوله ليس لك

يمتد الى غاية التوبة والتعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء او

طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعم عليهم فانه ح يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان

النبي عم استأذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان

يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت

فنهى الله عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف

ان قوله او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة

معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم

ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين

انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق وكل الامرين

صحيح كما ترى **م** وحتى للغاية كالى **ش** يعني ان حتى وان عدت ههنا من حروف العطف لكن

الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها

او غير جزء كما في قوله تعم هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها

داخل فيما قبلها وسيأتي تفصيل الى في موضعها **م** وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية

ش بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب المغيا

كقولهم استنت الفصال حتى القرعى **ش** الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان

يطرحهما معا حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض للداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لكان

من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في

الاسماء **م** وموضعها في الافعال **ش** اي بيان استعمال موضع كلمة حتى في الافعال **م** ان تحمل غاية بمعنى الى وغاية هي جملة مبتدأة **ش** فالاولى كقوله

ادخلها فانا حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء الكلام كما او دخل الى كان كذلك والثاني جرجت الناس حتى خرجت هند

جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول م وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء ش كالستر يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وهكذا
خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد
الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل م فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي ش اي فان عدم الشرطان
جميعا او احدهما فتكون ح بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا والمناسبة بين الغاية والمجازاة لان
الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية م فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل
معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون ح للعطف المحض مجازا ولا يراعى ح معنى الغاية اصلا وهذا الاستعمال اخترعها
الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال م وعلى هذا مسائل الزيادات
ش اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة في الزيادات م كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر
ش هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب امر يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء
لهيجان الرحمة او لحدوث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا لا يحنث م وان لم آتك
حتى تغديني فعبدي حر ش هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بتجدد الامثال لكن التغدية
لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا ينتهي فلم يصلح حمله على الغاية فيكون بمعنى لام كي اي ان لم
آتك لكي تغديني فان آتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم م
وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر ش هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا
المثال فعل المتكلم كالاتيان والاتيان لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول
لا بصيغة المعلوم فتعينت ان تحمل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم
يأت او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف
الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما
معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب

ويكون حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي ١٢

الاضراب وما يتوهم انه معطوف على النفي حوالي النفي ساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه م فالباء للالصاق ش فما دخل عليه الباء وهو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها م تصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به ش لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر ش بان قال اشتريت منك كرا من الحنطة بهذا العبد حيث يكون العقد عقد السلم اذ العبد المشار اليه موجود فسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه م فلو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق ش اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا م بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم ش فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول عنه ولا يقدر ان تعديته بالالصاق لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي الا بصلاحيته للمعنى دون الاخر م ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج ش لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق خروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات تعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحينئذ تخرج بلا اذن تكن طالقا ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور او تكون رعاية الباء غالبة عليها م بخلاف قوله الا ان آذن ش اي يقول ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج لوجود الاذن مرة واعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والا وتقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا باذني فيكون مآله ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او تقديره ان المصادر

مع ان بتأويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج

وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك

كلام محتمل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث

بالشك واما وجود الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من

القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية م وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى

بمعنى الشرط ش فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يرد ما قيل ان الباء بمعنى الشرط

لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا

بمشية الله ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي لا يعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه

اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع الطلاق

كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق منع وحظر فينبغي ان لا يقع

واما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية ووقوع

الطلاق به فتامل م وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض ش فيكون المعنى وامسحوا

بعض رؤسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا وما فوقه حتى يوجب الكل فعلى اي بعض مسحوا يكون اتيانا بالمأمور

م وقال مالك رح انها ش اي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا م وليس كذلك

ش اي ليس للتبعيض والزيادة لان التبعيض مجاز ولا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزم

الاشتراك او الترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل م بل هي للالصاق

ش حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الرأس بطريق آخر كما قال م لكنها اذا دخلت في

آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله ش كما اذا قيل مسحت بيدي الحائط فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد كله

وان دخل عليها الباء يراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود م واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل

متعديا الى الآلة ش كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل وامسحوا برؤسكم فيكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل امسحوا ايديكم بالحائط فيشبه

بالوسائل في اخذ بعضه م فلا يقتضي استيعاب الرأس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا

لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد **ش** وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف

تابع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل **ص** فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق **ش** لا كما زعم الشافعي رح ان

الباء للتبعيض هذا احدى روايتي ابي حنيفة رح ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم

ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون فعل النبي عم وهو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون

مسح ربع الرأس فرضا سواء كان بثلث اصابع او كلها لان الكلام فيها طويل وانما ثبت استيعاب مسح الوجه واليد

في التيمم بقوله تع وامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد ولانه ثبت الاستيعاب

فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عم لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثله

جائز **ص** وعلى للالزام فقوله على الف درهم فيكون دينا الا ان يتصل بها الوديعة **ش** لان حقيقته

في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان يلزم على

مثله له على الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان اتصل بها لفظ الوديعة بان يقول له على الف وديعة

لم يخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا اداؤه **ص** فان دخلت في المعاوضات المحضة كان بمعنى الباء **ش**

بان يقول مثلا بعت هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان المعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق

على للالزام ما لالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

فيحمل على ان المسمى عوضه **ص** وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما **ش** بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على

الف درهم فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات

وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض **ص**

وعند ابي حنيفة رح للشرط **ش** في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل

انما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى

الشرط قال الله تع يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى

معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على

اجزاء المشروط هكذا قالوا **ص** ومن للتبعيض **ش** هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها **ص** فاذا قال من شئت من عبيدي

١٠٧

عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح ش و ذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فبقي الواحد منهم م وعندهما له ان يعتق كلهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا ش والفرق لابي حنيفة رح بين قوله اي عبيدي ضربك لان الضرب صفة عامة فيه نسبت الى كلمة اي فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض فيه يمكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم م والى لانتهاء الغاية ش اي لانتهاء المسافة اطلاق الجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه في اي موضع تدخل الغاية فيه او لا تدخل م فقال فان كانت قائمة بنفسها كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار ش فان الحائط غاية قائمة اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة عن الآجال المقرونة للديون والثمن في قوله بعت هذا واجلت الثمن الى شهر او اجرته الى رمضان او الغد ونحوه كل هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم وبقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص م وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق ش في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي تتناول لها لانها متناولة الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القرأة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف م وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم ش في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة

الليل الاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل تحت الصوم ومشايخنا قالوا انه يشكل الاجال في الايمان لانه اذا
حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما
وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتأبيد فلا يخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد
لان الغاية مدت الحكم الى نفسها او بقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية ش وهذا هو اصل معناه
في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر هـ ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان ش
اى في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه ظرفا فاضلا عنه هـ فقالا هما
سواء ش في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا وفي غد ولم ينو تقع في اول النهار
وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان
يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان يذكر في او يحذف هـ وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار
ش فان قال انت طالق غدا ولم ينو تقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء
وان قال انت طالق في غد تقع في اول النهار ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان
ذكر في لا تقتضي الاستيعاب عنده ونظيره هذا لا صومن الدهر وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب
العمر بخلاف الثاني هـ واذا اضيف الى مكان ش بان يقول انت طالق في مكة هـ يقع حالا ش
لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا
ان يضمر الفعل هـ ش اى المصدر بان يراد في دخولك مكة هـ فيصير بمعنى الشرط ش فكانه قيل ان دخلت
فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق
مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما
ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال
ومنها اسماء الظروف مع للمقارنة هـ ش اى لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة
واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة او لا هـ وقبل للتقديم ش اى لكون ما قبلها
مقدما على ما اضيف اليه هـ وبعد للتأخير ش اى لكون ما قبلها مؤخرا عما اضيفت اليه ثم جملها

القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية
صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق
واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت
طالق واحدة التي ستجيئ بعدها اخرى فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما سيجيئ **م** واذا لم تقيد كانت صفة
لما قبلها **ش** اي اذا لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد
واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت
طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق
واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له
علي درهم واحد قبل درهم واحد في الصورتين يلزمه درهمان هكذا قالوا **م** وعند للحضرة فاذا قال لغيره
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم **ش** لان عند يكون للقرب
المتيقن وهو مناسب للامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا
يكون دينا **م** وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء **ش** لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو
ايضا داخل في الظروف تغليبا **م** كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام **ش** لانه ح
صفة للدرهم المغائر للدانق فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغائر للدانق فلا يستثنى منه شيء و
فيلزم درهم تام **م** ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا **ش** وهو مقدار سدس الدرهم
م وسوى مثل غير **ش** في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا على حال
البناء ولعل القاضي لا يتصدى له في صورة التخفيف **م** ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم تستعمل
الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان يسمى الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسماء **م**
وانما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة **ش** فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا
الا بضرب من التأويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا **م** فاذا قال ان لم
اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما **ش** لان هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن

٢ وسوى لا يتظر فيها

في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق وشارفت موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول

بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لانها امرأة الفار ترث بعد العدة وكذا اذا شارفت موت المرأة تطلق

لانه تحقق الشرط ح ص واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى

ش يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني

مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم

ودخول فاء فيما بعدها واذا كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول شعر: واستغن ما اغناك ربك بالغنى

واذا تصبك خصاصة فتجمل: ومثال الثاني شعر: واذا تكون كريهة ادعى لها: واذا يحاس الحيس يدعى

جندب: ص واذا اجوزي بها سقط عنها الوقت ش كانها حرف الشرط ص وهو قول ابي حنيفة رح

ش لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان

الآخر ضرورة ص وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها

ش على سبيل المجاز ص مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال ش واذا لم يسقط ذلك عن متى

مع لزوم المجازاة بها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها

ص وهو قولهما ش اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة

والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة

المتضمن لمعنى الشرط ص حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما ش لانه

بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما

ص وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك ش لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت

طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت

لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشيئة فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه

وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا

ما مثل اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ص ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار

فهو بمنزلة ان دخلت الدار ش يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء

في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية وان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء

كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في

هذا الباب شيء اصلا م وكيف للسؤال عن الحال ش في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح

ام سقيم م فان استقام ش اي السؤال عن الحال م فيها والا بطل ش لفظ كيف والمراد

باستقامة السؤال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه

سؤال ولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء كيفية وحال كما في العتاق

على رايه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال م ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف

شئت انه ايقاع ش مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند ابي حنيفة رح وكونه مدبرا

ومكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال م وفي

الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج ش

مثال الاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة

على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض اليها

في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه باينا والقدر اعني كونه ثلثا او اثنين اذا وافق

نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقط فبقي اصل الطلاق

الذي هو الرجعي فان نوت اثنتين ونواهما ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس مدلولا للفظ واما الثلث فانه

ان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل هٰهنا هو لفظ كيف وانما

احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال اليها لان حالة مشتبهة مشتركة بين البينونة والعدد فاحتاجت

النية لتعيين محتمله وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف شئت

لعدم الفائدة م وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه ش يعني ان عندهما كل ما كان من

الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر

والآخر موقوفا بل تعلق الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشاء وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه لكنا وبما حررنا اندفع ما قيل ان في كلام المص مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشئ الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة رح يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشاء ش لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه ليكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس تقع الطلاق على حسب الرد والا فلا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشاء ش لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشاء وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى ش لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكليته فلا يتوقف مشيته فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى الشرط فلذلك ذكرت ههنا ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال ان الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات وتناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب ... عند الاختلاط دون الاناث المفردات

وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها
فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا
نزول الاية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحا واستقلالا
فنزلت الاية في حقهن لاجل هذا لا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر وللتغليب باب واسع في القرآن
م وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة ش لان الرجل لا يكون تبعا للانثى حتى
يدخل في تغليب الانثى م حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين ش لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
م ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ش لان الجمع للمونث لا يتناول الذكور
على سبيل التغليب م ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ش لان الجمع المذكر
انما يتناول المونث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه
الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر م واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا
حقيقة كان او مجازا ش فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجمع مع كل من الحقيقة والمجاز
فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص
والمفسر لان ظهورهما من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن م كقوله
انت حر وانت طالق ش الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان
شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز
باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل
م وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معنى حتى استغنى عن العزيمة ش اي لا يحتاج
الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يكن بقصده وهكذا قوله بعت واشتريت م واما
الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا ش فيه تنبيه على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة

الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع آخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض آخر لا يعتبر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الآخر لا تعتبر لان المدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية م مثل الفاظ الضمير ش كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله عم على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال الكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية م وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية ش اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا تطلق في انت بائن ما لم ينو بنية او لم تكن شيء قائما مقامها كدلالة الحال من الغضب او مذاكرة الطلاق م وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن ش جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها بائن عنه زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق بائنا بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معنى المراد به مستترا لا معنى اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معنى المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له

لامن حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لامن حيث
ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة ههنا كذلك فان بائنا محمول على
معناه لكن ينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لايخلو من
خشيته فتامل الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة ثم استثناء من قوله وهي
بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود
لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدوا نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد
الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت
الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي
فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا فيجب ان
يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب
وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات
مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما
شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد اذ لا تكون
في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى
هذا يقع الطلاق الرجعي وان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي
رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من
قوله كوني طالقا على نحو ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان
يكون معناه انت واحدة عند قومك او عندي في الجمال او المال ويحتمل ان
معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان
قرئ بالرفع لم يقع شيء ... وان قرئ بالنصب ...

البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة وان ترك بالوقف ثم يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح لكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه م والاصل في الكلام الصريح وفي الكناية ضرب تصور ش لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح م ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات ش وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل زنيتها او زنيت بها وكذا اذا قال لاخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف فبطل كونه كناية ثم شرع المص رح في التقسيم الرابع فقال م واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له ش انما عد الاستدلال من اقسام النظم قساما الا انه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا

عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسكت احلالا باحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه ص واما الاستدلال
باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا يسيق له النص وليس بظاهر من كل وجه
ش فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة لكن تخرج دلالة النص فانه ليس بثابت بالنظم بل
بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير
مقصود ولا يسيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه
زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر من وجه
دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بقصد نظره وصح ذلك يرى من كان عن يمينه و
شماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة ص
كقوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن ش مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن
راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعم والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان
المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجة ومنكوحة فلا مضايقة فيه وان كان الاجل
انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير ص لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء ش لان المعنى وعلى الذي ولد الولد لاجله
رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به ان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه
لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة
لانه مملوك له والى انه لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة
احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي ص وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق
عند التعارض ش يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض
مثاله قوله عم في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصانها عقلا ودينا قال عم اليس شهادة

النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احدٰكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه تفهم منه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روى انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة ص وللاشارة عموم كما للعبارة ش لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه تفهم منه اشارة ان لا يصلي عليه لانه حي والحي لا يصلي عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راى الشافعي رح واما على راينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله وعلى المولود له وطئ الاب جارية ولده فانه لا يحد حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرفت ص واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ش عدل ههنا عن طريقي العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضرفيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس ص كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد ش في المثال

سامعه والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف والمقصود واضح يعني

ان قوله تعالى ولا تقل لهما أفٍّ معناه الموضوع له النهي عن التكلم بأفٍّ فقط وهو ثابت بعبارة النص

اللازم الذي هو الايلام بدلالة النص وما ثبت منه حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي

القوم مذكورة في المطولات هو والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض ش يعني

ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن

قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو ادنى حالا

فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول

انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على

انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم

ولو كان كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء

الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثابت بنص آخر هو وبهذا يصح

اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس ش اي لاجل ان الدلالة قطعية

والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة

واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحد

بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان

محصن لا لانه ماعز او صحابي وكل من كان كذلك يرجم ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا

واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات

الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطيت عمدا في نهار رمضان بدلالة

نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواه

لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص

او رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص :

النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افسد للصوم لا لانه جماع فقط فكل
ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رح انكر
هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط
ولهذا قالوا ان عدّ امثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعرف هذا مع انه من اهل
اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله ﻫ والثابت به لا يحتمل التخصيص
لانه لا عموم له ش اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا اللفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان
يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما ﻫ واما
الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما
يتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى ش في هذه العبارة
توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء
مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان
ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص
بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم
بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينيه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما
ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم
صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لا يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك
الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا اي
الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضى فان النص المقتضي دال
على المقتضى وهو دال على حكمه فح يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل
قوله فما لا يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما

وعلامته ان يصح به المذكور ويلغي عند ظهوره بخلاف المحذوف فيتغير علامة المقتضي
ان لا يتغير المقتضي عند ظهوره كقوله اكلت فعبدي حر فاذا قدر المقتضي بان يقول ان
اكلت طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف فاذا قدر انقطع
الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال اسأل اهل القرية
يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنتقض
القاعدة بان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر
فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك
عني بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام
مع انه مقتضى لانه يصير مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق
عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضي شرعي والمحذوف لغوي وامثاله وقيل ان المقتضي و
المقتضى كلاهما يرادان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة
فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا
عن الاربعة ﻫ ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره مثل الظاهر ان المثال بالتحرير
هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان
الحر وعبد الغير لا يصح تحريره فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى او حكمه وهو الملك ثابت بالمقتضي
هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال
بع عبدك وكن وكيلي بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغني
عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط
من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى
البيع واستغنت هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل

بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا

نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة

فانه لا يحتمل السقوط بحال ص والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة ش سواء

في ايجاب الحكم القطعي الا انه ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة

حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء المائعات

لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي صحة ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه

يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل

بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة

النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من

قلة التتبع ص ولا عموم له عندنا ش لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ

وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف

بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبدك يقتضي البيع وهو عام للعبيد

كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في

العبارة وهذا يكون عاما ص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق

عندنا ش لا ديانة لان اقتضاء لان طعاما انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون

عاما فلا يقبل التخصيص واما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام

عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص

لانه ملفوظ ح ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا

مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا و

المحذوف ما يكون لغويا ص وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا

لا يصح ش تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق

او طلقتك خبر وهو لا يصح الآن لانه لم يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق

الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا

اخبار منه حكاية قال في الاول انت طالق لا في طلقتك مثل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله

انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا

الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث او الاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي

هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت

الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه

يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه ص بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج ش يعني تخريج

قوله طلقي نفسك في صحة الثلث علحدة وتخريج انت بائن فيهما علحدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر

يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى

لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة

وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي

نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد واثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة

والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا علحدة وتخريج الشافعي رح علحدة

فتخريجنا ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية

الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة

والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا سوى هذه

اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال ص فصل التنصيص

على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض ش هذا وجه اول من الوجوه

الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم

ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض بعض

بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ
اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم
موافقة وهو ان يفهم منه حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه
حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي
مفهوم الشرط او الوصف على ما سيأتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق
ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا الكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح
يتعين النفي عما عداه ص كقوله عم الماء من الماء ش فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان
معناه الغسل من المني ص فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ش وهو اخراج
الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلكم وعندنا لا
يدل عليه ش اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون
غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب ص سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن ش فيه رد على من
فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم
الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداها البتة والا بطل
فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن
افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب
الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء في الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع و
مثل هذا في كتابه كثير ما يورد به كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك
مأول بتاويلات فتنبه له ص لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا ش اي لا يدل على
المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن
عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال ص والاستدلال منهم

بحرف الاستغراق **ش** اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان

بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني

لا بواسطة ان التخصيص بالشئ يدل على النفي عما عداه - ويرد علينا ان الحديث قد دل على عدم وجوب

الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين تعلم بوجوب الغسل فاجاب وقال **م** وعندنا

هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة **ش** يعني ان عند الحصر

ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يرد خروج

الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل

في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء

الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام

السبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا **م** والحكم اذا اضيف الى مسمى **ش** هذا ابتداء

وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى

شئ موصوف **م** بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه **ش** اي كان كل من الوصف

والتعليق دالا على نفي الحكم **م** عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجز نكاح الامة

عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية بفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن

لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع

منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة

من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة اصلا من امائكم المؤمنات فالله

تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف

والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن

ما لم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا **م** و

حاصله **ش** اي حاصل ما قاله الشافعي رح في شيئان الاول **م** انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا

اوجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكذا
قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
فهو الثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ش ففي قوله ان دخلت الدار
فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول
الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا الامر له فلا يعلق عليه الا
وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه ونصح تعديته هذا العدم الى
غيره ونحن نخالفه في جميع هذا م حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ش تفريع لما
ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة
يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل
بمحله فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق
م وجوز التكفير بالمال قبل الحنث ش تفريع آخر له اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد
فكفر بالمال يصح عنده ويصيبانها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة
والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب
يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان
سببا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل
يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة
المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني
فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان المال انما يقصد
في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن الاداء وهو عندنا المعلق

بالشرط لا ينعقد سببا ش حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله ش وههنا وجد الركن وهو انت طالق لكن لا يوجد المحل ص لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه ش اي غير متصل بالمحل ص وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ش فاذا كان كذلك العكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق وان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس به لوقوعه في محله ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا لبر فكيف يكون سببا قبل الحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عند تاليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر تقع بالاتفاق بيننا وبينه فيقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فيقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقبل اثر الشرط حتى الامكان وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول ولم يذكر المص رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوعه وشهرته وهو ان للوصف درجات ثلثة ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات

المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزانى ولا اثر لانتفاء العلة فى انتفاء
الحكم فما دونه اولى ص والمطلق محمول على المقيد ش هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة
والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة
منها فاذا وردا فى مسئلة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اى يراد به المقيد ص وان كانا فى
حادثتين عند الشافعى رح ش ويعلم منه انهما ان كانا فى حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده
بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر فى المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها
ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثانى بقوله من قبل ان يتماسا ولم تقيد
الاطعام به فالشافعى رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير
ما وردا فى حادثتين هو قوله ص مثل كفارة القتل وسائر الكفارات ش فان كفارة القتل حادثة
ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى
ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعى رح يقول ان تقييد الايمان يراد ههنا ايضا
ص لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص ش
فكأنه قال فى كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز فى
القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفى الحكم عند عدمهما واذا ثبت
هذا فى المنصوص وهو عدم شرعى يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها فى كونها كفارة
معنى قوله ص وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد ش وعند بعض اصحاب الشافعى رح يحمل عليه
لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعى رح انكم كما حملتم اليمين على القتل فى حق تقييد
الايمان فينبغى ان تحملوا القتل على اليمين فى حق اطعام عشرة مساكين وتثبتوا فيه الاطعام ايضا
فاجاب عنه بقوله ص والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا
يوجب الا الوجود ش اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا
وجود الحكم عند وجوده ولا ينفى عند نفيه فاذا لم يوجب النفى فى الاصل وهو كفارة

اليمين بكيف تعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفسه على

اصله على ما مهدنا وانما قيد الاطعام باليمين لان اطعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت

في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل م وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة

واحدة لامكان العمل بهما ش اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما كما يكون في الظهار الصيام والتحرير قبل

التماس والاطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان كذلك في حادثة واحدة ففي

الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان

يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين ش في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات

فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة

بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا

بالتتابع م لان الحكم هو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقيده بطل اطلاقه

الشافعي رح ش انما يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل

بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عم لاعرابي

جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين وح يرد

علينا انكم اذا اقررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي

قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل المطلق

على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع او نصفه

فاجاب بقوله م وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب

فوجب الجمع بينهما ش يعني ان ما قلنا يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد

انما هو اذا وردا في الحكم المتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا

تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة

يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في

في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ص ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط ش لان الوصف
قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ص ولئن كان
فلا نسلم انه يوجب النفي ش لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا
تاثير لنفسه في نفي الحكم لان الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ص ولئن كان فانما يصح الاستدلال به
على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر ش يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن
لا نسلم المساوة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة
المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان يكون كافرة
او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار
حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا واليمين خير اولا بين اطعام عشرة او كسوتهم
او تحرير رقبة ثم ان لم تتيسر هؤلاء فصيام ثلثة ايام فالله تع العالم بمصالح العباد وحكمهم قد حكم بما شاء في
كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض شيء منهما او نحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه
تضييع الاسرار التي اودعها فيه ص فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي ش جواب عما يرد علينا
من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر و
ههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب
لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا
على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة
لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تع
واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في
حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق فاجاب بان قيد
الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النفي
عما عداه كما فهمتم ص لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل او

نسخ الاطلاق ش يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة الثابتة الدالة على نفي الزكوة عن غير
السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد ص والامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق ش يعني هكذا
انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثابت الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم
تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد ص وقيل ان القران في النظم ش هذا
وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رح هو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو
م يوجب القران في الحكم ش اي الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط م فلا يجب الزكوة
على الصبي لقرانها بالصلوة ش في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطف
احدهما على الاخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل
العطف بل لقوله عم لا زكوة في مال الصبي ص واعتبروا بالجملة الناقصة ش اي قاسوا هؤلاء القائلون
الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة
المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا
الاوليان ص وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر ش فان هذا كان محتاجا الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة
المعطوفة فانها تامة م فاذا تم بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه ش كالتعليق في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة الجزئية وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة
تعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
طالق فانه لا تعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان
خبر كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز ص والعام اذا خرج مخرج الجزاء ش
هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف ترتيب السابق لو جيئت اورشة مذهبه

اصالة والمذهب لفاسد تعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص
أو قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتداء فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا
تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان
ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم
سجود وقع موقع الجزاء ص او مخرج الجواب ولم يزد عليه ش بان يقول من دعي الى الغداء ان
تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره م ولم يستقل بنفسه ش عطف على
قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص
للآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان
مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتداء خارج عما نحن فيه يختص
بسببه ش اي يختص العام في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء
الكلام قط ش وان زاد على قدر الجواب ش بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم
فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه م فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتداء حتى
لا تلغو الزيادة خلافا للبعض ش وهو مالك رح والشافعي رح ايضا فعندهم يختص بسببه
فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد
الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل اينما تغدى او حيثما تغدى في ذلك اليوم مع
الداعي او وحده او غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه
الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان
للزنا او لغيره وكذا لكل سجود اعم من ان يكون للسهو او لغيره وكذا لكل الف من
هذا المال او من غيره وكذا لكل غداء مدعوا او غيره وقيل اريد بالعام ههنا
المطلق كما هو راي الشافعي رح لا المصطلح عليه فتأمل ص وقيل الكلام
المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما ش وهذا هو الوجه

اللفظ عاما ش وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون تمسكهم بقوله تعالى ان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي بقياس
عليهم او ثبت بنص آخر ص وعندنا هذا فاسد ش لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على
المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة
في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر على
الذين عليهم تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي ص وقيل الجمع المضاف الى الجماعة ش هذا وجه سابع من الوجوه
الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع ص حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد ش
اي لابد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لابد في كل
مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب
الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل الواقع ها
ايضا على ما ذكر في العضدي ص وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا
ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ش ولا يلزم ان تلد
كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار
ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية
على ما تقرر في الفقه ص وقيل الامر بالشيء ش هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة
وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو
ان الامر بالشيء ص يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده ش
فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فيها
وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد
من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص ص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ش وذلك لان الشيء في نفسه كالحج

على ضده وانما يلزم الحكم في ضده ضرورة الامتثال فيكفي الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانحطاطه دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانحطاطه دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل لاثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال م وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها فالامر بالقيام ش يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد م ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ش لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا م ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ش تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا ليستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يتركهما لما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية ما هو كان مرويا عن الرسول عم قولا وفعلا وهما يثبت بالفعل م وقال ابو يوسف رح ش عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب الف لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة م ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ش فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها عنده مفسد للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها م وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له ش اي للنجس لانه اذا سجد على النجس

وجهه صفة الجنس لاجل المجاورة فلم توجب الطهارة فى بعض اجزاء الصلوة م والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم ش فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض فى الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعد بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغى ان يذكرها بعد باب القياس فى جملة بحث الاحكام الاتية كما فعل ذالك صاحب التوضيح فقال م

فصل

المشروعات على نوعين عزيمة ش يعنى الاحكام المشروعة التى شرعها الله تع لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثانى الرخصة م فالعزيمة وهى اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض ش يعنى لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تع ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات م وهى اربعة انواع ش لانها لا تخلوا من ان يكفر جاحدها اولا الاول هو الفرض والثانى لا يخلوا ما ان يعاقب تاركه اولا الاول هو الواجب والثانى لا يخلوا ما ان يستحق تاركه الملامة اولا فالاول هو السنة والثانى هو النفل والحرام داخل فى الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه فى الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذى قلنا م فالاول فريضة وهو ما لا يحتمل زيادة ونقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه ش فاعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تتناولها فقط م كالايمان والاركان الاربعة ش وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج م وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب ش قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصد وهو اخص من العلم القطعى اذ قد يحصل بلا اختيار او لا يصدق به كما كان للكفارة الذين يعرفونه كما يعرفون

كما يعرفون ابنائهم م وعملا بالبدن ش ففي العبادة البدنية هو ادائها بالبدن وفي
المالية اعطائها او انابة وكيل لها م حتى يكفر جاحده ش اي ينسب الى الكفر منكره
تفريع على العلم والتصديق م ويفسق تاركه بلا عذر ش تفريع على العمل بالبدن واحترز به
عن التارك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح م والثاني واجب وهو ما يثبت بدليل
فيه شبهة ش كالعام المخصوص البعض والمأول وخبر الواحد م كصدقة الفطر والاضحية
ش فانها تثبت بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين م وحكمه اللزوم عملا
لا علما على اليقين فهو ش مثل الفرض في العمل دون العلم م حتى لا يكفر جاحده ش لعدم العلم
ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد ش بان لا يرى العمل بها واجبا وان لا يتهاون بها
فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت
الا باخبار الآحاد م فاما متاولا فلا ش اي فاما تارك العمل باخبار الآحاد بطريق التأويل
بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والتشهي
بل لما توارث به العلماء الاجلاء الدقة والفطانة م والثالث سنة وهو الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها
ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب ش احترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله
من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب كان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدق الا على سنة الهدى
والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة م لان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره ش
يعني الصحابة رض يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض م وقال الشافعي
رح مطلقها طريقة النبي عم ش اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة ولا يطلق على طريقة الصحابة
كما روي ان سعد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها
سنة النبي عم وهو ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذا سنة

الشيخين رض او سنة ابی بکر رض ونحوه م وهی نوعان ش ای مطلق السنة لا التی مضی تعریفها وحکمها علی نوعین الاول م سنة الهدی وتارکه یستوجب اساءة ش ای جزاء اساءة کاللوم والعتاب او سمی جزاء الاساءة کما فی قوله تعم جزاء سیئة سیئة مثلها م کالجماعة و الاذان والاقامة ش فان هؤلاء کلها من جملة شائر الدین واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر علی ترکها یقاتلون بالسلاح من جانب الامام وقد وردت فی کل منها آثار لا تحصی والثانی م الزائد وتارکها لا یستوجب اساءة کسیر النبی عم فی لباسه وقعوده وقیامه ش فان هؤلاء کلها لا یصدر منه عم علی وجه العبادة وقصد القربة بل علی سبیل العادة فانه عم کان یلبس جبة حمراء وخضراء وبیضاء وطویل الکمین وربما یلبس عمامة سوداء وحمراء وکان مقدارها سبعة اذرع او اثنی عشر ذراعا او اقل او اکثر وکان یقعد محتبیا وتارة مربعا للعذر وعلی هیئة التشهد اکثر فهذا کلها من سنن الزوائد یثاب المرء علی فعلها ولا یعاقب علی ترکها وهو فی معنی المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاد به النبی عم والرابع م النفل وهو ما یثاب المرء علی فعله ولا یعاقب علی ترکه ش عرفه بحکمه اتباعا للسلف وفی ذکر نفی العقاب دون الذم والعتاب تنبیه علی انه لا یدری حال الذم والعتاب م والزائد علی الرکعتین للمسافر نفل ش بهذا المعنی انه یثاب علی فعله ولا یعاقب علی ترکه ولا یتهم انه یخالف ما ذکرا لفقهاء انه لو صلی اربعا وقعد علی الرکعتین تم فرضه واساء لان هذه الاساءة لیست باعتبار نفس الرکعتین بل لتاخیر السلام واختلاط النفل بالفرض م وقال الشافعی رح لما شرع النفل علی هذا الوصف وجب ان یبقی کذلک ش یعنی انه لا یلزم فی حال البقاء کما کان لم یلزم قبل الابتداء فان شرع فی النفل لا یلزم اتمامه ولو افسد لا یلزم قضاؤه سواء کان صوما او صلوة م قلنا ان ما اداه وجب صیانته ولا سبیل له الا بالزام الباقی ش لان الصلوة والصوم مما لم یفد حکمه الا اذا کان تاما بکونه شفعا او صوم یوم فان ادی بعض الصلوة او الصوم فعلیه ان یتمه والا یلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعم ولا تبطلوا اعمالکم وان افسده یجب ان یقضیه لیکون فیه صیانة ولا یقال لیس فیما

فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤدية لما كان له غرضه ان تصير عبادة
بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها م وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا ش اى الشروع
مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال الله تعالى علىّ ان
اصلى ركعتين م ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل ش اى ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل
باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل فى النذر بالاتفاق م فلان يجب
لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى ش بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء
فى التيسر والفعل اولى من التسمية فى الاهتمام م ورخصة ش عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها
لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد فى جميع انواعها على السوية بل قسمها
اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال م وهى
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ش و نوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر
وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هى التى تبقى عزيمتها معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة
ايضا فى مقابلتها حقيقة ففى القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة فى الشريعة
كانت الرخصة فى مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم فى قسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة
من جميع الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثانى فان
العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة احق ايضا وفى القسمين
الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة فى مقابلتها مجازا
بمعنى ان اطلاق الرخصة عليها مجاز اذ هى صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم فى
القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة فى شئ من المواد
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبهة له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم
الثانى فانه لما وجدت العزيمة فى بعض المواد كانت الرخصة انقص فى
مجازيتها م اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح ش اى عومل معاملة المباح

في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا في نفسه م مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا ش وهو
الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص
في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق بالطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية م
كالمكره على اجراء كلمة الكفر ش اي كترخيص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او
على عضو من اعضائه لانه لا يماد وفيه فانه رخص له اجراءها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا
بالايمان مع ان المحرم للشرك هو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب
ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تع معنى لان التصديق
باق م وافطاره في رمضان ش اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء افطاره في رمضان يباح
له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تع
باق بالخلف م واتلافه مال الغير ش اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع
ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق المالك باق بالضمان م
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف ش عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على
نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر
مع موجبه قائم لان حقه يفوت راسا وحق الله تع باق باعتقاد حرمة الترك م
وجناية على الاحرام ش اي وكجناية المكره على احرامه يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم
وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا وحق الله باق باداء الغرم ولا يخلو هذا اللفظ عن
انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا اولو قدمه على قوله وترك الخائف
في الذكر لكان اولى باتصال الجملة المكره كلها م وتناول المضطر مال الغير ش اي كتناول الشخص
المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق
المالك مرعي بالضمان لعدمه مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا م وحكمه ش اي حكم

هذا النوع الاول من الرخصة م ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة الاكراه كان شهيدا

لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا لو امر بالمعروف فى صورة الخوف او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت اثما

بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما عرفت م والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم

تراخى عنه ش فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخصة الحقيقية ومن حيث

ان الحكم تراخى عنه كان غير حق م كالمسافر ش اى كافطار المسافر ترخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود

فى حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر م وحكمه ان الاخذ بالعزيمة

اولى لكمال سببه ش وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعى رح

الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وقوله عم ليس من امبر امصيام فى امسفر قلنا

كان ذالك محمولا على حالة الجهاد م والتردد فى الرخصة فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه

ش عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذالك لان الرخصة انما هى لليسر

واليسر كما يكون فى الافطار فهو ايضا كذالك يكون فى الصوم لاجل موافقة المسلمين فى شركته

مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فاطمئن بالعبادة ثم بعد ذالك يعسر عليه الصوم فى

الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة لحنفية ولقد جربنا با مرا دام الا ان

يضعفه الصوم ش استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى ان عندنا العزيمة اولى فى كل حين

الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى بالاتفاق كما كان معه الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات

يموت اثما م والثالث نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال ش اى سقط عنا ولم يشرع

فى حقنا ما كان فى الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة الاصر هو الثقل والاغلال جمع

غل اى المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان حض المفسرين البعض

بالاصر والبعض بالاغلال وذالك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وقتل النفس

بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم

بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون

الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشئ الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة الحسنة

بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة قطع العضو

عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت وعدم فرضية الصلوة

فى الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا

لنا قط ش ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوقبنا وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا

والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة ش اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث

انه لم يبق فى موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع آخر كان الفصل الحقيقى فيكون شبيها

بالقسم الاول م كقصر الصلوة فى السفر ش فيه تسامح والاولى ان نقول كسقوط اكمال الصلوة فى السفر ليوافق ويطابق

اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعى رخصة

ترفيه والاولى الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم

الذين كفروا الآية علق القصر بالخيفة ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت

قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنوا فقال عم هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا

صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض ولا يحتمل الرد عن جهة العباد كولى

القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا يلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى

اولى بان لا يرد واما نفى الجناح فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة ان يخطر ببالهم

ان عليهم جناحا فى القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لا موقوفا عليه القصر

م وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره ش فان حرمتهما لم تبق وقت

الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت فى حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما

حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل

لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا حال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة

الكفر فانه وان ذكر فيه الا من اكره ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس

استثناء من الحرمة بل من الغضب او العذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من

الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي

رح انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى

فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب

ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول

زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف

تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعنده لا

م وسقوط غسل الرجل في مدة المسح ش فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه

وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي

حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة

وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها

التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث اسباب العلل

كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** م الامر والنهي باقسامها ش من كون الامر موقتا

او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن امور شرعية او حسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك

م لطلب الاحكام المشروعة ش المراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام والطلب

من ان يكون للفعل او الكف م ولها اسباب تضاف اليها ش اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر

وانما المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى م من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان

والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور

بالتعاطي ش يذكر كلها اسبابا شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال م للايمان ش هذا

لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال

اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج

كيف لا تدل على اللطيف الخبير او الصلوة هذا متعلق بالوقت فان سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى

فى هذا الوقت والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامى الحولى

الذى هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها م والصوم ش هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم

بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج الليالى عن محلية الصوم فتعين

له النهار م وصدقة الفطر هذا ش ناظر الى الرأس الذى يموّنه ويلى عليه فانه سبب لوجوب هذه

الصدقة والاصل فى ذلك هو رأسه فانه يموّنه ويلى عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه يموّنهم ويلى

عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلى عليهم م والحج هذا ش ناظر الى البيت فانه سبب

وجوب الحج ولهذا لم يتكرر فى العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه م والعشر هذا ش ناظر الى الارض

النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا لم يحدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة

ويتكرر الوجوب بتكرر النماء م والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا

بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها فهو لا يليق بحال الكافر والتوغل فى الدنيا

م والطهارة هذا ش ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى

والكبرى كما ان الوقت سبب لها م والمعاملات هذا ش ناظر الى تعلق البقاء المقدر فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم

الى يوم القيمة ومعلوم انه لم يبق ما لم يكن بينهم معاملة تيهسأ بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون

مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطى هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا

مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيمة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك

ولا يتعلق بافعالهم امر ونهى وقد تم اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها

وبقيت العقوبات واسبابها فبينها بقوله م واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت اليه من قتل

وزناء وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة ش فالعقوبات اعم من الحدود لانه لا يشمل القصاص ايضا والكفارة

نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزناء هو الزناء وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو

امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد ان يكون امرا دائرا...

وهو مباح من حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب ادمياً والقتل فتجب فيه الكفارة م والافطار

عمداً في رمضان ش فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك له الاكل ومحظور من حيث انه جناية على الصوم

المشروع فيصلح ان يكون سبباً للكفارة م وانما يعرف السبب ش كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله لتعلم

منه ما لم يعلم قبله اي انما يعرف كون الشيء سبباً للحكم م بنسبة الحكم اليه وتعلقه به ش فالمنسوب اليه و

المتعلق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلق البتة م لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون

سبباً له ش وحادثاً به كما يقال كسب فلان ح يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال

م وانما يضاف الى الشرط مجازاً كصدقة الفطر وحجة الاسلام ش فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة

والسبب وهو الراس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعاً وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو بيت

الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعاً ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة فقال م

باب اقسام السنة

ش السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال

الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم فقط ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا

لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر م الاقسام التي سبق ذكرها

ش في بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك م كلها ثابتة في السنة ش فيعلم احكامها

بالمقايسة عليه م وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ش ولم يوجد في الكتاب فقط م ذلك

اربعة اقسام ش اي اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول

الحديث وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد التقسيم م الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول

الله عم ش اي كيف يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر وغيره م فهو اما ان يكون كاملاً كالمتواتر

وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ش لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم

ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انه سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل به العلم الضروري

فهو من امارة التواتر م ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه ش يعني يستوي فيه جميع

الازمنة من اول انشاء ذلك الخبر الى ان بلغ الى هذا الناقل فالاول هو من ظهر عنه الخبر والاخر هو من كل ناقل يتصور

في الاول كذلك كان اخبار الاحاد في الاصل فهي مشهور ان انتشر في الوسط والآخر ولو لم يكن كذلك
كان منقطعا م كنقل القرآن والصلوة الخمس ش مثال المطلق التواتر دون متواتر السنة لان في
وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شيء وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي
واليمين على من انكر م وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا ش لا كما يقول المعتزلة انه يوجب
علم طمأنينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله اقوام انه يوجب علما استدلاليا
ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد اوضح واجلى من ان يقام عليه
دليل يعتري الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى مقدمات غامضة ظنية م او يكون اتصاله فيه شبهة
صورة ش اي من حيث عدم تواتره في القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى م كالمشهور وهو
ما كان من الاحاد في الاصل ش اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رض م ثم انتشر حتى ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم ش يعني قرن التابعين وتبع
التابعين ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الاحاد قد اشتهرت في هذا الزمان فلم يبق شيء منها
احادا م او انه يوجب علم طمأنينة ش اي اطمينان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق
الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص
انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر م او يكون اتصاله فيه شبهة
صورة ومعنى م لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد النبي عم بخيريتهم ه
كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ش انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل
خبر الاثنين دون الواحد م ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر م يعني
القرون الثلثة لما لم يبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها
سواء لا يخرج عن الاحادية م وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب ش وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اي فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين

اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء وتسير في آفاق العالم لاخذ العلم ولتنذر قومهم الباقية
في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن

١٤٧

الكفاية اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا و لينذروا واذا رجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة و اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي و يمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل م والسنة ش وهي انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الاحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت احاد الكن لما تلقت الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد ووقع في بعض النسخ قوله م والاجماع والمعقول ش عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام م وقيل لا عمل الا عن علم بالنص ش وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم العلم فاذا كان كذلك م فلا يوجب العمل لانه ش لا يوجب العلم م او يوجب العلم ش لانه يوجب العمل م لانتفاء اللازم او الثبوت ش نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور اذ المعنى لا تتبع ما ليس لك به العلم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ روايته حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال م والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد

كالخلفاء الراشدين والعبادلة ش وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله
بن عمر وعبد الله ابن عباس وقيل عبد الله ابن زبير ويلحق بهم زيد ابن ثابت وابيّ ابن كعب ومعاذ بن جبل
وعايشة رض وابي موسى الاشعري م كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح ش فانه قال القياس
مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضوء قال له ابن عباس
رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في
طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط م وان عرف بالعدالة والضبط
دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة ش
وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على
حسب فهمه واخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلمكان الضرورة
يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل
بيانا للنكتة في هذا المقام فتنبه م كحديث المصراة ش هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن
اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر
الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضب
ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس
من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن
المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر ينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا انه يجب صاع
من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد
قيمة اللبن وابو حنيفة رح انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها و

ويمسكها هكذا انقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف في الفقه والعدالة مذهب عيسى ابن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس م وان كان مجهولا ش اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب م بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد ش فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام م فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف ش في كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلا يقبل واما المختلف فيه فاورده والي مثاله ما روى ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت عن رسول الله عليه السلام شيئا ولكن اجتهد برائي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله عم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله عم وردّه علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالراي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد للمسمى م وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل ش وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله

صلعم سكنى ولا نفقة وردّه عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت فانى سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكره أحد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المتبوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعى بجامع الاحتباس وقيل بين السنة صوتيفسيه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن فى باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف فى باب النفقة **م** وان لم يظهر هذا **ش** هو القسم الخامس من المجهول اى لم يظهر حديثه **م** فى السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب **ش** بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن فى القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوى شرع فى شرائطه فقال **م** وانما جعلنا الخبر حجة بشرائط فى الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور **ش** ... **م** يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس **ش** اى نور يضئ بسبب ذلك النور طريق يبتدئ بذلك الطريق من مكان ينتهى الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذى علم وحكمة فمبدأ المعقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يتبدى طريق العلم من حيث يوجد **م** فيتبدأ المطلوب فيه بدرك القلب **ش** بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلته على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان فى الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة والباطنة **م** والشرط الكامل منه **ش** اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل **م** وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبى **ش** والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم ففى امور الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول

الصبي فيه اذا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا م والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه

ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شيء من اوله فاته ولم يعلمه المعلم

للازدحام حتى يرد والكلام الماضي بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل

يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان في مجلس الوعظ تبركا لهم م ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ش لغويا

كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس سماعا مطلقا بل سماع صوت م ثم حفظه ببذل

المجهود له ش الضمير في حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة

اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له م ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ش وهي

العمل بموجبه ببدنه م ومراقبته بمذاكرته ش اي مع مذاكرته حال كونه مستقرا م على

اساءة الظن بنفسه ش بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني اذا تركه

نسيته م وهذا كله الى حين ادائه ش اي الى حين ان يؤديه ويبلغه الى الشخص آخر كذلك

واحدا كان او جماعة فحينئذ تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه

الى الحق هكذا الى يوم الثناء او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط

لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت في الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى ثم نقلوه بعد الضبط

التام ونظمه في نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون

عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له

معرفة بمعناه م والعدالة وهي الاستقامة في الدين ش وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة

بالافراط والتفريط م والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى

والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته ش وان لم يصر على صغيرة بل الم

بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميعها ليس من خواص الانبياء وضعفة في عامة البشر والاصرار على ذلك يكون

بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه والكبائر مختلف فيه فعن ابن عمر رض انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة

والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروى ابو هريرة رض مع ذلك

151

قال صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار كذا في التيسير ١٢

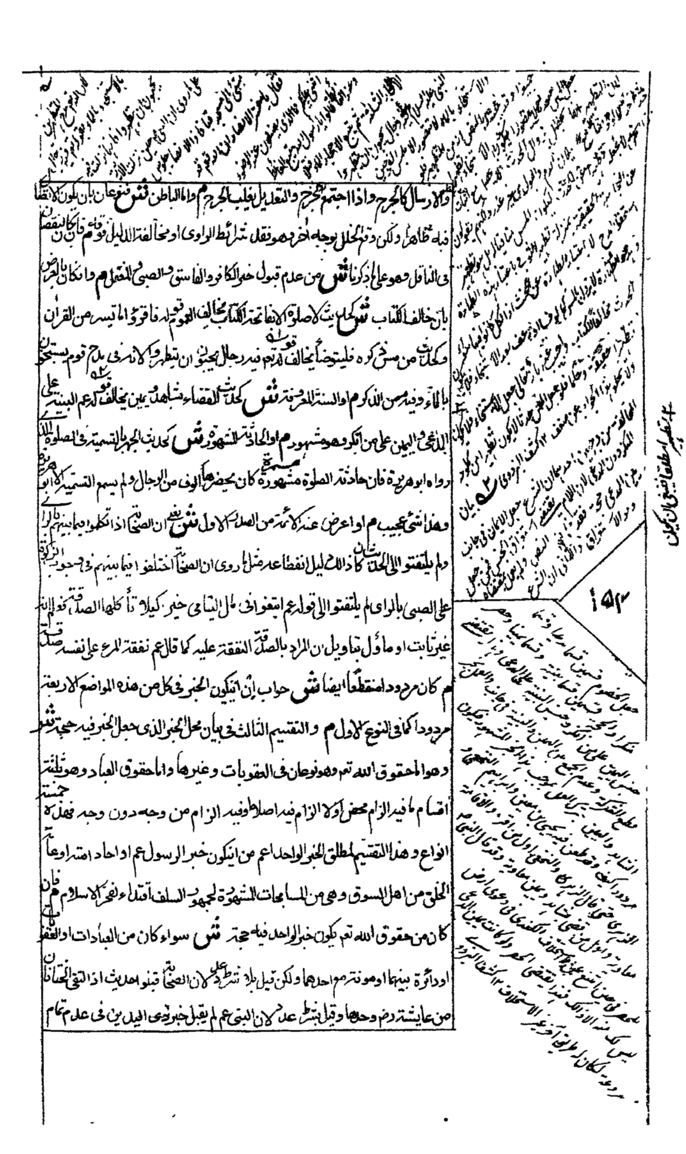
صحح صادق ١٢

اكل الربوا وعلى رض اضاف الى ذالك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير ص دون القاصر هو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل ش فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا ص والاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو ش واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذالك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار وشرط الاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق ص باسمائه وصفاته ش بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر المبتدأ والاسماء هي المشتقات من الرحمن والرحيم والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة ص وقبول احكامه وشرائعه ش يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته ص والشرط فيه البيان اجمالا ش اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذالك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ص ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي

اشتدت غفلته **ش** تفريع على الشروط الاربع على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل

م والتقسيم الثاني في الانقطاع **ش** اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم **م** وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار **ش** بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه **م** وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع **ش** لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا **م** ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا **ش** اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله صلعم كذا وعند الشافعي رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحملهم ما تحمل عنهم ويفرغ ذمته من ذلك **م** وارسال من دون هؤلاء **ش** بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي عم كذا مقبول **م** كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان **ش** لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي عم بعدالتهم فلا يقبل **م** والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة **ش** كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل

ابن جبیر ونافع وسالم وعبد ... الاعمی والمملوک والانثی فی ذلک کالبصیر والحر والذکر ۱۲ کشف البزدوی



والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح م واما الباطن ش فنوعان بان يكون الانقطاع
فيه ظاهرا ولكن دخله الخلل بوجه اخر وهو فقد شرائط الراوي او مخالفة الدليل فوقه م فان كان النقصان
في الناقل فهو على ما ذكرنا ش من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه م وان كان بالعرض
بان خالف الكتاب ش كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف العموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن
وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه نزل في مدح قوم يستنجون
بالماء وفيه مس الذكر م او السنة المعروفة ش كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور م او الحادثة المشهورة ش كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة
رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة مشهورة كان يحضرها الوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة
وهذا شيء عجيب م او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول ش يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي
ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة
على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فعلم انه
غير ثابت او مأول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة
م كان مردودا منقطعا ايضا ش جواب ان اي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة
مردودا كما في النوع الاول م والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة ش
وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان في العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة
اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة
انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او احاد امته او عامة
الخلق من اهل السوق وهي من المباحثات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام م فان
كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة ش سواء كان من العبادات او العقوبات
او دائرة بينهما او مونة مع احدهما ولكن قيل بلا شرط العدد لان الصحابة قبلوا الحديث اذا التقى الختانان
من عايشة رض وحدها وقيل بشرط العدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين في علم تمام

صلوته لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات ش فانه لا يقبل فيها خبر الواحد كما في

الحد لشبهة لان في ايصاله الى الرسول عم شبهة والحد يندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي

فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى واستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود

لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد

مما فيه الزام محض ش كخبر اثبات الحق على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة

م تشترط فيه سائر شرائط الاخبار ش من العقل والعدالة والضبط والاسلام م مع العدد ولفظ

الشهادة والولاية ش بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وان تكون له الولاية بالحرية فاذا

اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة فح يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها

الزام على المدعى عليه م وان كان لا الزام فيه اصلا ش كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في

الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام

فيه على احد بل هو مخير بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل م يثبت باخبار

الاحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا

مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيهما بناء على شرطها

لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او مضاربه بالخبر فلو شرطت فيه

الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام

والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر م وان كان فيه الزام من وجه دون وجه

ش كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل

والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل

والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد م يشترط

فيه احد شطري الشهادة ش م عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة اي لا بد ان يكون

المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية للشبهين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا لم يشترط فيه شيء منهما

محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة **ش** وان لا يشتبه معناه عليه بحيث
يحتمل الزيادة والنقصان **و** ان كان ظاهرا يحتمل غيره **ش** بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز
م فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد **ش** لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بعبارة مثلا
قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه
فاقتلوه يشتمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام م وما كان من جوامع الكلم **ش** بان كان لفظا وجيزا يحتمل
معاني جمة كقوله عم الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار ام والمشكل والمشترك او المجمل لا يجوز
نقله بالمعنى للكل **ش** اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم لما كان مخصوصا به فلو نقل احد
نقله واما المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف
على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث
من جانب الراوي او من غيره فقال م والمروي عنه اذا انكر الرواية **ش** فان كان انكار جاحد بان يقول
كذبت علي وما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر
اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد ابن حنبل رح يسقط العمل به
وعند الشافعي ومالك رح لا يسقط م او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به
ش لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالفه لقلة
المبالاة به او لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله ما روت عايشة رض انه قال عم ايما امرأة نكحت
بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازا
عما اذا كان محتملا للمعنيين فيعمل باحدهما على ما سيأتي م وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن
جرحا اما **ش** على الاول فلان الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث
حجة باصله ووقوع الشك في سقوطه لجهل التاريخ لا يسقط قط م وتعيين الراوي بعض محتملاته
ش بان كان مشتركا فعمل بتاويل منه م لا يمنع العمل به **ش** للتاويل الاخر كما روى ابن
عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق

الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي رح وهذا لانا
ان نقل نحن بتفرق الاقوال م والامتناع ش اي امتناع الراوي م عن العمل به مثل العمل بخلافه
ش اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند
رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره رفع يديه
الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه م وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن فيه اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم ش من ههنا شرع في الطعن من غير الراوي ومثاله ما روي عبادة
بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعي رح فيجعل النفي الى عام جزءا
من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفي رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي
حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحد كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء
على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه
كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك
لا يوجب جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري م والطعن
المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي ش عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح وضعفوا ونحو
فيعمل به م الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ش الكل لا يختلف فيه بحيث يكون جرحا عند
دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا م ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب ش لان المتعصبين
قل اخلوا الذين كثيرا يجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلو يعتبر بجرح هؤلاء المتعصبين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس ش وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان الانفصال
في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان واه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان واه لان غايته انه
يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى م والتلبيس ش وهو ان يذكر الراوي
شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين
الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول حد ... ...

سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض
النسخ ههنا قوله ص والارسال تبع لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا ص
وركض الدابة ش كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اسباب
الجهاد ولا يصلح جرحا ص والمزاح ش وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولا يقول
الا حقا كما قال للعجوز ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تع انا انشأناهن
انشاء فجعلناهن ابكارا عربا ص وحداثة السن ش اي صغره كما يقول سفيان الثوري
لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة
سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء ص وعدم الاعتياد بالرواية ش فان ابا بكر
رض لم يكن معتادا بالرواية مع انه احد لم يعادله في الضبط والاتقان ص والاستكثار من مسائل الفقه ش كما طعن
بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف
حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المص عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة
تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال ص

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ ش والا فلا تعارض في نفس
الامر لان احدهما يكون منسوخا والاخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ص ولا بد من بيانه ش اي بيان التعارض ص فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما ش
على الاخرى في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لترجيح
احدهما على الاخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والاحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص
البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الاخر باعتبار الذات ص في حكمين متضادين ش
بان يكون في احدهما الحل وفي الاخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعا
وضمنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال ص وشرطها اتحاد
المحل والوقت مع تضاد الحكم ش فان النكاح

النكاح يوجب الحل فى الزوجة والحرمة فى امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا

فى ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا

لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل فى المنكوحة بالنسبة

الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا م وحكمها بين الآيتين المصير الى

السنة ش لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة

ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضى الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تع

فاقرءوا ما تيسر من القران مع قوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب

القرءة على المقتدى والثانى بخصوصه ينفيه وقد وردا فى الصلوة جميعا فتساقطا فيصار

الى حديث بعده وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له م وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة

او القياس ش هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة مقدمة على

القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل فى التطبيق

اقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روى ان

النبى صلعم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم

صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس منه وهو الاعتبار بسائر

الصلوة م وعند العجز يجب تقرير الاصول ش اى اذا عجز عن المصير بان

تعارضت السنتان واقوال الصحابة رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده

فح يجب تقرير الاصول اى تقرير كل شئ على اصله وابقاء ما كان على ما كان م

كما فى سؤر الحمار فلما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول ش فانه روى انه عم

نهى عن لحوم الحمر الاهلية فى يوم خيبر والامر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر

انه قال لرسول الله صلعم لم يبق من مالى الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحمها فلما وقع التعارض فى لحومها

لزم الاشتباه فى سؤرها لانه متولد منها وايضا روى جابر انه عم كان يتوضأ بماء هو فضلة الحمار قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر

المصنف اولا واخرا
فى الركن فكيف جعل من
الشرط ايضا التنافى بينهما
واجيب بان التضاد بين
الحكمين من شرط المحاذاة
وذكر فى الركن باعتبار توقف
التقابل يعنى ان التقابل
يكون فى حكمين فصار
ذلك نوعا من المحل
لان الحكم محل التقابل
والمحل مشروط كذا
فى التقرير ١٢ مولوى خادم احمد
سلمه الله تعالى ١٢

الابلية وقال انها حبس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضي والماء على اصله والآدمي لما كان

م فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس ش فوجب استعمال الطاهر والتوضي به ولا

في الاصل محدثا بيقين لكن ص ولم يزل به الحدث ش للتعارض م فوجب ضم التيمم اليه ش ولا

يقال ان الماء كان في الاصل مطهرا انما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا يرجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم ص وسمي ش اي سؤر الحمار

مشكوكا م بهذا ش اي لاجل التعارض ص لا ان يعني به الجهل ش اي لا يعني به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه ص واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال ش لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في صورة الحمار للضرورة ص بل

يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه ش يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسئلة قولان او اكثر في مسئلة واحد بخلاف ائمتنا رح فانما تروى عنهم روايتان في الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال

ص والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يتعدد الا بان

بان يكون احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وتقدم امثاله غير مرة م ومن قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة ش فانه تع قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله في اللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت فيما سبق كما طول من هذا م او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد ش فان في قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن قراء بعضهم يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن اولا وقراء بعضهم يطّهّرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه ان قوله تع فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل يطّهّرن ح على يطهرن كتبيّن على بان اي بمعنى بان م او من قبل اختلاف الزمان صريحا ش فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا للمتقدم م كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ش نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على

ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل على ان عدة الحامل

وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما فى

المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا

اى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم

العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على علي من شاء باهلته ان سورة

النساء القصوى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة

فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون

منكم فى قدر ما تنا ولاه فيستعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت

عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى رح جميعا م او دلالة ش عطف على

قوله صريحا اى من قبيل اختلاف الزمان م دلالة كالحاظر والمبيح ش فانهما اذا اجتمعا

فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل

الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعا ثم يكون

النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون

المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول

وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء

وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام

فيه فى التفسير الاحمدى م والمثبت اولى من النافى ش هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها

بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى م عند الكرخى وعند ابن

ابان يتعارضان ش اى يتساويان فبعد ذلك يحتاج الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا

زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان

ووقع الاختلاف فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها

بعضها بالنافی اشار للص الی قاعدة فی ذلک ترفع الخلاف عنهم فقال م والاصل فیه ان النفی ان
کان من جنس ما یعرف بدلیله ش بان کان مبنیا علی دلیل وعلامة ظاهرة ولا یکون مبنیا علی الاستصحاب
الذی لیس بحجة م او کان مما یشتبه حاله لکن عرف ان الراوی اعتمد دلیل المعرفة ش یعنی کان النفی فی
نفسه مما یحتمل ان یکون مستفادا من الدلیل وان یکون مبنیا علی الاستصحاب لکن لما تفحص عن حال
الراوی علم انه اعتمد علی الدلیل ولم یبنه علی صرف ظاهر الحال ففی هاتین الصورتین م کان مثل الاثبات
ش لان الاثبات لا یکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضا بالدلیل کان مثله فیتعارض بینهما ویحتاج
بعد ذلک الی دفعه فجاء م مذهب ابن ابان م والا فلا ش ای ان لم یکن النفی من جنس ما یعرف بدلیله
ولا مما عرف ان الراوی اعتمد علی الدلیل بل بناه علی ظاهر الحال الماضیة فلا یکون مثل الاثبات فی
معارضته بل الاثبات اولی لانه ثابت بالدلیل فجاء مذهب الکرخی فنحن نحتاج الی ثلثة امثلة
مثالین لکون النفی معارضا للاثبات ومثال لکون الاثبات اولی منه علی ما بینها المص بتمامها لکن
اوردها علی غیر ترتیب اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال م فالنفی فی حدیث بریرة ش
وهی التی کانت مکاتبة لعایشة رض وکانت فی نکاح عبد فلما ادت بدل الکتابة قال لها
رسول الله عم ملکت بضعک فاختاری ولکن اختلف فی انه حین خیرها عم هل بقی زوجها
عبدا ام صار حرا فقیل انه کان عبدا علی حاله وهو مختار الشافعی رح حیث لا یثبت الخیار للمعتقة
الا اذا کان زوجها عبدا وقیل قد صار حرا وهو مختار ابی حنیفة رح حیث یثبت الخیار للمعتقة سواء
کان زوجها عبدا او حرا فالحریة وان کانت اصلیة فی دار الاسلام والعبودیة عارضة ولکن لما
اتفقت الرواة ان زوجها کان عبدا فی الحقیقة وانما وقع الاختلاف فی الحریة العارضة
کان خبر العبودیة نافیا للحریة العارضة ومبقیا له علی الاصل وخبر الحریة مثبتا للامر العارض
فخبر النفی م وهو ما روی انها اعتقت وزوجها عبد مما لا یعرف الا بظاهر الحال ش وهو انه کان عبدا
فی الاصل فالظاهر انه بقی کذلک ولیست للعبد علامة ودلیل یعرف بها ویمیز عن الحر م
فلم یعارض الاثبات وهو ما روی انها اعتقت وزوجها حر ش لان من اخبر بالحریة لا شک انه وقف علیها بالاخبار

والد معلوم فكان عمله مستندا الى دليل ما صحبا بالدم مهما عملوا بالثبت واستوى الخبران فاستوى كون حجة
حرام وفي حديث ميمونة مثال نفي لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله فذلك ان النبي عم كان
محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه
نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي حيث لا يحل النكاح للمحرم كما لا يحل الوطئ بالاتفاق وقيل كان باقيا على
الاحرام حين النكاح م وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطئ بالاحرام وانكان محرما في
آدم والحل اصل لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما اختلفوا في بقاءه ونقضه كان
الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للامر الطارئ فخبر النفي في باب حديث ميمونة م هو ما
عن ابن عباس انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم ش من لبس غير المخيط و
تقلد الاظافير وعلم حل الشعر فهذا علم مستند الى دليل م فعارض الاثبات وهو ما روى انه عم تزوجها وهو
ش لان من لم يرهذه الاشياء انه تمسك على استصحاب الحالين ودينهم فلما تعارض الخبران على السواء
الى ترجيح اما بحال الراوي م وجعل رواية ابن عباس من الثقة وهو انه عم تزوجها وهو محرم اولى
من رواية يزيد بن الاصم ش وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط والاتقان
ش فصار خبر النفي مهنا معمولا بهذه الترجيح م وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله
ش مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول وطهارة الماء
الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف من الراوي اعتماد دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف
بدليله بيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض خبران فيه فيقول احدهما انه نجس
او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي المخبر به ما قاله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر
او حلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره مجرد بقاء الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل
لانه نفي بلا دليل فيكون خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه
اخذ الماء من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الحليل او
الفسر بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القي الماء فيه حتى يتوهم انه

التي فيها النجاسة احدهم كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله ص كالنجاسة والحرمة فيتم التعارض بين الخبرين فوجب الغسل بالاصل ش وهو الحدث والطهارة وقد اثبتنا في تحقيق ... فلا مزيد عليه ثم يقول المصنف م والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية ش يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة والآخر قليلها او كان راوي احدهما ذكرًا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة دون التحقق بالكثرة والذكورة والحرية فان عايشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وقيل له فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد لا يترجح على عدد بعد ان كان في درجة الآحاد واما اذا كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد في مسئلة الماء والكنا يوكما دبالاستحسان م واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالزيادة كما في الخبر المروي في التحالف ش وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط م واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حادثتين ش كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فعملنا بهما ولم يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال فصل ص وهذه الحجج ش يعني الكتاب والسنة م باقسامها تحتمل البيان ش اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من اقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء ص وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص ش فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما

يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعم فسجد الملائكة

كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون

هذا الاحتمال واكد العموم م اوبيان تفسير كبيان المجمل والمشترك ش فالمجمل كقوله تعم واقيموا الصلوة

واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعم ثلثة قروء فان قروء

لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل

على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار م وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح

بيان المجمل والمشترك الا موصولا ش لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف

على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى التكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية

في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب

فيصح وربما يؤيدنا قوله تعم فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان

مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سيأتي فبقي بيان التقرير والتفسير

على حاله يصح موصولا ومفصولا م وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء ش فان الشرط المؤخر في الكلام

مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت

الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك

في ارائنا وهكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم

يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه م وانما يصح ذلك موصولا ش فقط لان

الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه

عم قال من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير

جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول

الان ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح مفصولا

ايضا لما روى انه عم قال لاغزون

قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر منصور الدوانقي الذى كان من الخلفاء العباسية لابى حنيفة رحمه الله انك خالفت جدى فى عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رحمه الله لو صح ذلك بارك الله لك فى بيعتك اى يقول الناس الآن ان شاء الله تعالى فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت م واختلف في تخصيص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى رحمه الله يجوز ذلك ش هذا الاختلاف فى تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبنى على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال م وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا ش اى كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير ش للظنية التى كانت قبل التخصيص م فيصح موصولا ومفصولا ش ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلث اسولة الاول ان الله تعالى امر اولا بنى اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان يعلموا انها باى كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله م وبيان بقرة بنى اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة فى موضع الاثبات فهى خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذا لا يصح متراخيا ش لان النسخ لا يكون الا متراخيا والثانى ان قوله تعالى خطابا بالنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله م والاهل لم يتناول الابن ش لان اهل النبى من كان تابعا له فى الدين وانقاد له لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر اهلا م ولا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك

حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعم استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله بن الزبعري اليس ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعم ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله م وقوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لانه خص بقوله تعم ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعري انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال م والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه ش يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا م فيجعل تكلما بالباقي بعده ش اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط م وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة ش يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة بانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن شئ م لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا

هذا دليل الشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان معا

م ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا

لغيره لا اثباتا له ش لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود

بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى ح لا اله الا الله فانه موجود م ولنا قوله تعـ

فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ش اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما

الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان

كذبا في الخبر والقصة م وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار ش

فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح م ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء

استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء ش كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما

تعارض هذا القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما م فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات

باشارته ش فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه

وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر

كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم

المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود

واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود الله تعـ فقد كانوا يقرون به

لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعـ ولئن سالتهم من خلق السموات والارض

ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتأمل فيه م وهو نوعان

متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر ش بان يكون على خلاف

جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء

ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله م فيجعل مبتدأ قال الله تعـ عدو لي الا رب العلمين ش حكاية عن

ابراهيم لقومه اي ازهدت الاصنام التي تعبدونها عدو لي الا رب العلمين م اي لكن رب العلمين ش فانه ليس بعدو

فانه تعالى ليس داخلا في الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام
والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لي الا رب العالمين فيكون متصلا وهكذا قيل هاهنا م والاستثناء متى
تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ش بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي
الف الا مائة م ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعي رح ش فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف
عند الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان
دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط
بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا م وعندنا ش ينصرف الاستثناء م الى ما يليه بخلاف الشرط لانه
ش لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاما في الجميع فينبغي ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله
يتعلق بما قبله وهو يندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما
يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة العطف ولكن
لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وهاهنا عد الشرط من التبديل
ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود م وبيان ضرورة ش عطف على قوله تغيير اي البيان الحاصل
بطريق الضرورة م وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له ش اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون
السكوت م وهو اما ان يكون في حكم المنطوق ش اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر
المسكوت عنه يكون في حكم المنطوق م كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث ش فان صدر الكلام اوجب
الشركة مطلقة في وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا
لان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه الثلث ولابيه الباقي م او يثبت بدلالة حال المتكلم ش اي
حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال م كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير ش يعني
ان الرسول عم اذا راى امرا يباشرونه في المعاملة كالمضاربات والشركات او راى شيئا يباع في
السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيمت مقام الامر للاباحة وفي حكمه سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون القاضي مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا

فولدت اولاداً ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رض
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب بفداء الاولاد وياخذهم بالقيمة
وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان
اجماعاً على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذناً له في التجارة عندنا
لانه لو لم يكن ماذوناً يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذوناً لان سكوته
يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة
كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة ودرهم فان
العطف جعل بياناً للمائة اي مائة درهم فكأنه قال له على مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة
استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة اكثر المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون
بياناً لان المائة ايضاً اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح يرجع اليه في تفسير المائة
في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضاً درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه وبيان التبديل عطف على
قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية ثم قال ما ننسخ من اية او ننسها فعلم انهما
واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان
معلوماً عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلاً في اول
الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل انى ابيح الخمر الى مدة معينة بل
اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة
فكان تبديلاً في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بياناً محضاً في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه
فكونه بياناً في حق الله تعالى وكونه تبديلاً في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انساناً فانه بيان للموت
المقدر في علم الله تعالى تبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة

اخرتها فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة م وهو جائز

بالنص قش الذي تلونا قبل ذلك م خلافا لليهود لعنهم الله تعالى ش يقولون تلزم منه نسبة الله تعالى

والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى عم فيلزم ان

يكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب مصلحتهم

كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل

حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد من اجزيته ولم يقل من المريض اني ابدلك غدا بغذاء ودواء آخر وقد صح

ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني حوا حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم

م ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه ش بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان

ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ

م ولم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت ش عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت

لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة

ايام خطابا للقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين دأبا حكاية عن قول يوسف عم وكل ذلك غلط

لانه من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى

فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه م او تابيد

ثبت نصا ش او دلالة عطف على قوله توقيت فانه اذا لحقه تابيد ثبت

نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم

لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا ينسخ ما قبض عليه هو عم وقد ذكروا

في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واورد عليه بانه يمكن ان يراد به

المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق العصاة واما اذا قرن بقوله

ابدا فانه صار محكما في التابيد اعقتي وانكل غلط لانه في الاخبار دون الاحكام والاولى في نظيره

قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ م شرطه التمكن من عقد القلب عند

دون التمكن من الفعل ش يعني لابد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل تمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر ثم ينسخ بعده ولا يشترط الاوان تمكن فيها من فعل ذلك الامر م خلافا للمعتزلة ش فان عندهم لابد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس في عشائها ولم تيمكن احد من النبي عم والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقادها فقط وانه امام الامة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت م لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا ش فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع البتة م وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن ش فلابد ان تيمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال م والقياس لا يصلح ناسخا ش اي لكل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي بنص الكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كان في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياسين رجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالراي والانماط منهم تجويز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه م وكذا الاجماع عند الجمهور ش لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعل المراد بدا ان الاجماع تيصور ان يكون لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا ذلك ليس بنسخ بل لانتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن يشترط ان يكون بحيث يجوز النسخ الكتاب والسنة متفقا ومختلفا ش فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهي اربعة عندنا م خلافا للشافعي رح

فى المختلف فلا يجوز عندنا لا نسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب

بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عم اول من كذب الله فكيف نؤمن بالله وبتبليغه ولو جاز نسخ

السنة بالكتاب ليقول الطاعنون ان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا امثال هذه المطاعن من الطاعنين الاعم

فى المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعى رح ايضا فى عدم

جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى

فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفى عدم جواز نسخ السنة بالكتاب

بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تحصل بيانا له قلنا لما كان النسخ

بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله او رسوله مدة كلام ربه فمثال

نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم

كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه فى الصلوة الى

بيت المقدس فى وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول

وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد

التسع نسخ بما روت عايشة رض ان النبى عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء

وقيل هو منسوخ بالآية التى قبلها فى التلاوة اعنى قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى

اتيت اجورهن الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له او قوله تعالى ترجى من

تشاء منهن وتؤوى اليك من تشاء وهكذا كلما اورد وا فى نظير نسخ الكتاب بالسنة

فقد وجد نا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت فى التفسير الاحمدى وبما فرغ عن بيان

اقسام الناسخ شرع فى بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال ص ثم المنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا ش وما نسخ من القرآن

فى حيوة الرسول عم بالانساء كما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فى ضمن ثلثمائة آية

والآن بقيت على ما فى المصاحف فى ضمن سبعين آية وكما روى ان سورة الطلاق كانت تعدل

سورة البقرة والآن بقيت على ما فى المصاحف فى ضمن اثنى عشر آية ص والحكم دون التلاوة

ش مثل قوله تعالى لكم دينكم ولى دين ونحوه من سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية فى باب عدم القتال منسوخة

القتال وسورة آيات القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على راي صاحب الاتقان وعند انها زائدة

على عشرين الى اربعين او اكثر [illegible] الذي يعمل بالقرآن [illegible] من المنسوخ و

بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الاحمدي بما لا يتصور مزيد عليه من كتب

ابي حنيفة رح وان بينه الشافعي باطول منه في كتبهم م والتلاوة دون الحكم ش مثل قوله تعالى

الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض

فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله

ايديهما [illegible] ونسخ وصف في الحكم ش بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله م وذلك

مثل الزيادة على النص ش كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب

يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين [illegible] كان متخففا اولا والحديث المشهور

هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخف [illegible] الغسل بعض الوظيفة م فانها

نسخ عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان [illegible] فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور

كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس [illegible] في البيان م حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد

ش وهو قوله عم البكر بالبكر [illegible] تغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على

الكتاب الدال على الجلد فقط [illegible] وقيد الايمان في كفارة اليمين والظاهر بالقياس

ش [illegible] النفس المقيدة [illegible] يجوز الزيادة [illegible] على نص الكتاب الدال على اطلاق

ومثل هذا [illegible] هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة و

جواز الصلوة [illegible] والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الاخر [illegible] جميعا

ان ينسخ [illegible] يتعلق بنظمها [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

غرضه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخبز وما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم بالضرب
تاديب القبطي فقضي عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل نفي ثم قال هذا من عمل
الشيطان لكن هذا التقسيم بالنسبة الينا وفي حقه عم لم يكن شيء واجبا اصطلاحا لانه ما تثبت
بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعاله عم التي صدرت عنه على
سهوا ولم يكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم
اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه عم ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد
فيه الاباحة حتم لا يثبتها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده
فقال ص والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة ش من الوجوب او الندب او الاباحة ص
نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة ش حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا
وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا ص وما لم نعلم على اية
جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة ش لانه لم يفعل حراما او مكروها اصلا
فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان
طريقه في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال ص والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة
ش انواع الاول ص ما ثبت بلسان الملك هو جبرئيل عم ش فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ
اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم ص باية قاطعة ش نافية للشك والاشتباه في انه جبرئيل عم
اولا ص وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين ش يعني القران الذي قال الله تع في حقه قل نزله
روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله ص او ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام
ش كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبدى
لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تع بان اراه بنور من عنده ص ش هذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا ولكن الهامهم يحتمل
الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت احكام الشرع و
كذا ما في المنار لانه كان في ابتداء النبوة لا تثبت به احكام الشرع ص والباطن ما ينال بالاجتهاد

بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة ش بان يستنبط علة في الحكم المنصوص نقيس عليه ما لم يعلم حكمه
بالنص كما كان بشان سائر المجتهدين م فابى بعضهم ان يكون هذا من خطه عم ش لان الله تعالى قال وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم لابد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون
هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحي هو القران دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المال والقرار عليه ص وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ش اي
اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي اولا الى ثلثة ايام او الى ان يخاف فوت
الغرض ص ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار ش فان كان اصاب في الراي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة
وان اخطأ في الراي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ وما تقرر على الخطأ قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا
يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله ص الا انه عم معصوم عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون
من البيان بالراي ش من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطأ ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره
كثيرة في كتب الاصول منها انه اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي عم اصحابه في
حقهم فتكلم كل منهم برائه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء ينفعنا ولعلهم
يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكني نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني
من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون كالماء ويشدد قلوب رجال
كالحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن اتبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا ثم استقر رايه عم على راي ابي بكر رض فامر باخذ الفداء وقال
تستشهدون في احد بعددهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله
تعالى ما كان النبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا
والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى اصحابه كلهم وقال لو نزل العذاب

ما نجى لحد منا الا عمر ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو راى عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل براى ابي بكر رض

لكنه لم يقر على الخطأ بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء

وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الراى وبين ظهوره بخلافه فان في الاول لا ينقض

الراى بالنص وفي الثاني ينقض به م وهذا كالالهام ش اى الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من

المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء م فانه حجة قاطعة في حقه وان

لم يكن في حق غيره بهذه الصفة ش فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق و

الهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشرع ولم يتعد الى غيرهم الا انها احد يلقيهم

بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها

فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا فقط والمختار هو ما ذكره المصنف رح بقوله

م وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار ش فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت

في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا واصلحوا فيهما احكاما

بحيث ان السامع لم يعلم انها من عند الله تعم وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر عليها فعلمنا

انه صار منسوخا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فلم يجز علينا

العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح تتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا

بعد نقل القصة قوله تعم وكتبنا عليهم فيها اى على اليهود في التورية ان النفس بالنفس والعين

بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا

كله باق علينا وهكذا قوله تعم ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالح عم وقومه يستدل

به على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وهكذا قوله تعم أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء

في قصة قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله

تعم ومن الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعم وعلى الذين حرمنا

كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم

يبق حرمتها علينا هذه الشرائع التي تلزمنا انما تلزمنا م على انها شريعة لرسولنا عم ش لا على انها شرائع للانبياء السابقة

فصحت كتابنا بالانكار صار ذلك خبرا من نبينا وقد قال الله تعالى اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابي لالحاقه بابحاث السنة فقال تقليد
الصحابي واجب يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول
صحابي آخر لاحتمال السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو هو حقيقة ان يسنده اليه ولئن سلم
انه ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة
فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه يتعين جهة السماع
منه فيجب لا ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه وخطائيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي
رحمه الله لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم
اولى من الآخر فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة
وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر عن دركه فعملنا جميعا
بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة و...
كما باع شيئا بأقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض
لتلك المرأة قد باعت بالست مائة بعد ما اشترت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد
بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا
في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه حينئذ بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول
الصحابي كما في اعلام قدر رأس المال فان ابا حنيفة رحمه يشترط اعلام قدر رأس المال في السلم
وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رحمهما الله لم يشترطا عملا بالقياس لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية وهي كافية فلا يحتاج الى التسمية وفي الاجير المشترك كالقصار
اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع الا فيما لا يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط ... ثم لا ... وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو آخذ بالرأي واما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا
يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور فيما بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه
في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير
قائله فسكت مسلما له فقط يعني في كل ما قال الصحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فاختلف العلماء
في تقليده فبعضهم يقلده وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان سكت
هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء
وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق
الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند
البعض وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي
يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال
شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا
اجيزها لك وكان من مذهب علي رض ان يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره
علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي
به صدقت والله انها الدرع لك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا
وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس رض في مسئلة النذر
بذبح الولد فان ابن عباس رض يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال
مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء ابراهيم ع فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة
انه لا يقلد التابعي لانهم رجال ونحن رجال وانما قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي ع
وهو مفقود في التابعي وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان ظهر فتواه في زمان الصحابة وان لم تظهر فتواه لم يرا

ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فإنه لم يبلغ حد الاجتهاد في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصلح تقليده ولما فرغ عن أقسام السنة شرع في بيان الإجماع فقال ص باب الإجماع ش وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد عم في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي ص ركن الإجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق ش أي اتفاق الكل على الحكم بأن يقولوا أجمعنا على هذا إن كان ذلك الشيء من باب القول ص أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه ش أي كان ذلك الشيء من باب الفعل كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعا في المضاربة أو المزارعة أو الشركة كان ذلك إجماعا منهم على شرعيتها ص ورخصة وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ش أي يتفق بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون عنه ولا يردون عليه بعد مضي مدة التأمل وهي ثلاثة أيام أو مجلس العلم ويسمى هذا إجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا ص وفيه خلاف الشافعي رح ش لأن السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس أنه خالف عمر رض في مسألة العول فقيل له هلا أظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعني درته والجواب أن هذا غير صحيح لأن عمر رض كان أشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم أستمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في أمور الدين والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان أخرس ص وأهل الإجماع من كان مجتهدا صالحا إلا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد وليس فيه هوى ولا فسق ش صفة لقوله مجتهدا كأنه قال أهل الإجماع من كان مجتهدا صالحا إلا فيما يستغني عن الرأي فإنه لا يشترط فيه أهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن إجماعا كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال أبو بكر الباقلاني إن الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية أيضا ويكفي قول العوام في انعقاد الإجماع والجواب أنهم كالأنعام وعليهم أن يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد ص وكونه من الصحابة أو من عترته لا يشترط

يعني قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول
في علم الشريعة وانعقاد الاحكام ثم قال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني
تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون
الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض
العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه
كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء
ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وقال الشافعي
يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا يفصل بين ان يموتوا
ولم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا
اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم ارتفع من بعدهم وان يجمعوا على قول واحد منها فقيل
لم يكون ذلك الثاني اجماعا عند ابي حنيفة رح وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده
اجماعا ثانيا غير مسبوق بخلاف السابق من البين ونظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز
وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها
لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي
عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط
اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف
واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي
على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة ومن شذ شذ
في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من خرج منه دخل النار وكلمة في الاصل يشبه المراد انه شذ عما على

سبيل اليقين ش يعني ان الاجماع في الامور الشرعية يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان
كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الى
قوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة
قطعية واما ما لم قد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد
منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا بد دون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وامثاله
ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع مقدم عليه من دليل
ظني ام ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالالهام والتوفيق عن الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا
وبوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح المختار انه لا بد من داع على ما قال
المص ... الداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس ش والا اخبار الاحاد فكاجماعهم على
عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس
فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون
اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المص رح انه كيف نقل الاجماع اليه من الاجماع فقال م واذا انتقل
الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر ش فيكون
موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة
وغيرها م واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد ش فانه
يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد ٥ ″ ″ ″ ″ ″

قوله لتكونوا شهداء على الناس ... الآية ... انها كانت ... اليهود والنصارى كما
... ساكانت ... الاجماع ليس
... اجمعوا على ... المعتزلة ... الاجماع ... العمل
والمجوس والقاشاني من المعتزلة ... موجبة في حق العمل
قال النظام ... موجبة للعلم واذا كان
موجبة للعلم ... الاجماع ... العلم لكونه
حجة ... الا انه ... لا يوجب العلم
لان كل واحد ... الا ان الاجماع لا يوجب
قول كل واحد ... عند الاجماع ... العلم
الخطاء ... عن ... لا يوجب العلم
غير معصوم عن ... الخطاء ... فالاجماع لا يوجب العلم ... ع
العلم ... اذا انضم ... قال الله تعالى ... ولا
في الكثرة ... العدل ... وارضاهم قولا
والوسط العدل ... اي اعدلهم

مطلق الارتقاء في امارة الحق
عند الله تعالى لان الخطاب ... عند الله
تعم وان كان المجتهد ... العمل ودر على
قد ما طلب ... بالدليل ... لتكونوا شهداء
على الناس والشهادة على الناس تقتضي
الاصابة والحقية ... كانت شهادة جامعة للدنيا
والاخرة وهذا لان الكلام محمول على الحقيقة و
الشاهد مطلقا من ينطق عن علم ويكون قوله حجة
لانه ذات قائم به الشهادة وهي الاخبار عن
مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان ١٢
كشف المنار

كقول عبد الله بن مسعود السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت

وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا

بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول عم وانما يكون في

زمن الصحابة فبعده ليس الا آحادا ومتواترا م ثم هو على مراتب ش اى الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله

مراتب في القوة والضعف واليقين والظن م فالاقوى اجماع الصحابة نصا ش مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا

على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده م ثم الذي نص البعض

وسكت الباقون ش من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية

م ثم اجماع من بعدهم ش اى بعد الصحابة من اهل كل عصر م على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم ش من الصحابة

فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين م ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف ش بان

اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب

العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد م والامة اذا اختلفوا ش في مسئلة

اى عصر كان م على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ش ولا يجوز لمن بعدهم احداث

قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد

بعدة الوفاة اذا لم تكن ابعد الاجلين م وقيل هذا في الصحابة خاصة ش اى بطلان القول الثالث

في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون

سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر و

هذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل

وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ

لانحصار المذاهب الاربعة وبطلان الخامس المتحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد

بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح

باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف

بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف

الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي

وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف

عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال **باب القياس** القياس في اللغة التقدير

تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة **ش** وانما اختير بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة لعلة التغيير وما يتوهم

انه لا يشمل القياس بين المعدوم وبين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر

لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق انه لا يطلق الاصل والفرع

على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى

عينه وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ

الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدي هو مثل الحكم لا عين

الحكم **م** وانه حجة نقلا وعقلا **ش** وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون كون القياس

حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس ولان

النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما

قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة الحكم والجواب عن الاول

ان القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مبانيا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت

والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل و

انما تنافي العلم وذلك جائز **م** اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار **ش** لان

الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس

سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون

اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص **م** وحديث معاذ مشهور **ش** وهو ما

روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن فقال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله تعالى قال

لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برای فقال عم الحمد لله الذی وفق
رسول رسوله بما یرضی به رسوله فلو لم یکن القیاس حجة لانکره ولما حمد الله علیه ولا یقال
یناقض قول الله تعم ما فرطنا فی الکتاب من شئ فکل شئ فی القرآن فکیف یقال فان لم تجد فی
کتاب الله لانا نقول ان علم الوجدان لا یقتضی علم کونه فی الکتاب م واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب ش لقوله تعم فاعتبروا یا اولی الابصار وهو وارد فی قضیة عقوبات
الکفار کما سیاتی معناه م وهو التأمل فیما اصاب من قبلنا من المثلات ای العقوبات بالقتل
والجلاء ص باسباب نقلت عنهم ش من العداوة وتکذیب م لنکف عنها احترازا عن
من الجزاء ش فیصیر حاصل المعنی فقیسوا یا اولی الابصار احوالکم باحوال هذه الکفار وتأملوا
بانکم ان تتصدوا العداوة الرسول وتکذیبه تبتلوا بالجلاء والقتل کما ابتلی اولئک الکفار
وهذا هو الثابت بعبارة النص والقیاس الشرعی نظیر هذا التأمل فکما ان العداوة سبب
حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار کذلک العلة الشرعیة علة والحرمة حکم
فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس ح بالدلیل المعقول والحاصل
ان قوله تعم فاعتبروا یا اولی الابصار لو اجری علی عمومه من کل رد الشئ الی نظیره وان کان
واقعا فی حق العقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا ای ثابتة باشارة النص
لا بعبارته وان اختص بالتأمل فی العقوبات لوروده فیها کان اثبات حجیة القیاس به
عقلا ای ثابتة بدلالة النص لا بالقیاس والا یلزم الدور م وکذلک التامل فی حقائق
اللغة لاستعارة غیرها لها سائغ ش بیان الاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان تامل
فی حقیقة الاسد فهو الهیکل المعلوم فی غایة الجرأة ونهایة الشجاعة ثم یستعار هذا اللفظ الرجل الشجاع
بالواسطة المشترکة فی الشجاعة م والقیاس نظیره ش ای القیاس الشرعی نظیر کل واحد من التامل
فی العقوبات للاحتراز عن اسبابه والتامل فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها فیکون اثبات حجیة
القیاس عقلا وبدلالة الاجماع لا بالقیاس لیلزم الدور م وبیانه ش ای بیان القیاس فی کونه رد الشئ الی النظیر

ثابت م في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب

والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ش ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن

مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى

بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل تقابل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال كأنه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين م والاحوال شروط ش اى بيعوا بهذا

الوصف م والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط ش ليكون المعنى

وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع م واراد بالمثل القدر ش يعني الكيل

في المكيلات والوزن في الموزونات م بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل

ش في قوله والفضل ربوا م الفضل على القدر ش دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة

بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع م فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم

بناء على فوت حكم الامر ش يعني حينما فاتت التسوية تثبت الحرمة م هذا حكم النص والداعي

اليه ش اى العلة الباعثة على وجوب التسوية م القدر والجنس لان ايجاب التسوية ش في القدر م بين هذه

الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم

بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس ش فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة

المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس

كالحنطة مع الشعير ولم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه

انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة

والرداءة فاجاب بقوله م وسقطت قيمة الجودة بالنص ش وهو قوله عم

جيدها ورديها سواء م هذا حكم النص ش اي كون الداعي الى وجوب التسوية

هو القدر والجنس ثابت باشارة النص [illegible] المراد بهذا الحكم الثاني

غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب

التسوية وهذا الحكم هو معنى من لول الفضل شامل للحكم والعلة جميعا ص ووجدنا الارز بعد امثال الاشياء نكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم الفضل بلا تفاوت فلا بد لنا ش اي اثبات حكم الفضل وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس ص على طريق الاعتبار ش المامور به في قوله تعم فاعتبروا ص وهو نظير المثلاث ش اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار ص فان الله تعم قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ش ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهودي بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في واقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم ما نعتهم حصونهم من الله فاتيهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة ليحملوا انفالهم هذه على حال كبغية وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية ص ما لاخراج من الديار عقوبة كالقتل ش حيث سوى بينهما في قوله تعم ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم ص والكفر يصلح داعيا اليه ش فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج ص واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة ش وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام [illegible] الى الاعتبار [illegible]

ص [illegible] ش [illegible] احوالهم تحترزوا عن مثل ما فعلوا

ما نطلع اليوتينا من شرط ماترتب م ص وكذلك ههنا ش اى فى القياس الشرعى فتأمل فى علة النص وتعدى بها الى الفرع لتثبت حكم النص فيه ص والاصول فى الاصل معلولة ش دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعنى ان الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة و الاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد فى الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع ص الا انه ش لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر ص بل لا بد فى ذلك من دلالة التمييز ش اى دليل يدل على ان هذه هى العلة لا غيرها كما يعلم فى تواءم الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ص ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد ش اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ص ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ش فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه ص وشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر ش الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على ... بانه مخصوص مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو المخصص ... ص كشهادة خزيمة ش فانه مخصوص بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغى

ان يقاس عليه من هو على حال الامنة كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حرامة اختصاصه بهذا الحكم

وقصته ما روى ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاء

وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لى ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله

انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لى ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا

نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة

فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا

على غيره مع الخصوص اوجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلا يقاس عليه غيره م

وان لا يكون معدولا به عن القياس ش اى لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو

بنفسه مخالفا للقياس كيف يقاس عليه غيره م كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا

ش فانه مخالف القياس اذ القياس يقتضى فساد الصوم به وانما ابقيناه بقوله عم للذى

اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره

كما قاسهما الشافعي رح م وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظير

ولا نص فيه ش هذا الشرط وان كان احد اقسامه لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون

الحكم شرعيا لا لغويا الثانى تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل

لا دون منه والرابع عدم وجود النص فى الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة

تفريعا على ما سيأتى وهذا هو راى جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض

الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هى المذكورة واثنان التعدية وكون الحكم

الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة

فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي ش تفريع على اول شرط وهو كون

الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم فى محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود فى

اللواطة بل هى فوقه فى الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجرى عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا

قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطي اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها احكامه فقط
لاجل اشتراط العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر
اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد من
الحنفية لم تسمي القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال لو بطنك ايضا
يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجر جرجرا فقالوا انه يتجرجر اي تجرك
على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تجرك فينبغي ان نسمي جرجرا فتحير وسكت م ولا
لصحة ظهار الذمي ش تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي
كما علله الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني
وهو تعدية الحكم بعينه م لكونه ش اي لكون هذا التعليل م تغيير للحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل ش وهو المسلم الى اطلاقها في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم
ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة
بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم
م ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره ش
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي
مع كونه عاملا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعاملين في نفس الفعل
اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى
صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط
في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجناية فلم يكن عذرهما
كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعنا هذا فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس وفيه تخيير
لان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة م ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره ش تفريع على الشرط الرابع وهو ان يكون الفرع في نص هنا

١٩٤

النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس عليه
رقبة كفارة القتل وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع
وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم
بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل للاحكام بالمعقول والمنقول تنبيها على
انه لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا م والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد
التعليل على ما كان قبله ش انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا
اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان
لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع نعم م وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء ش جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم
الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس و
عديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير
واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من هذا النص م لان
استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير
ش يعني المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى
في الحقيقة فلابد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى ويقول معناه
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساويا فالطعام المساوي صار حلالا
وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة و
هي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأول في المستثنى منه ونقدر بكذا لا تبيعوا الطعام
بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة
وكلها احوال الكثير فيحل منه المساواة ويحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا في
المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة واذا بالحفنتين لا انا غيرنا ان نعلله ايضا

ايضا حال ينبغي في المستثنى منه فتكون حراما الا انا نقول انها حال بعيدة غير متداول في العرف

الاقرب بالمساواة هو الحال التي الكثير فلا يراد بالمستثنى منه الاحوال الكثيرة لا القليل م ومنها

التغير بالنص ش اي بدلالة النص حال كونه م متضمنا للتغير ش اي بالتعليل كما ظننتم م وانما

سقط في حق الفقير في الصورة ش جواب سؤال تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم

حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم ... جعلتموها للفقير بانها مال صالح للحوائج كلها

ما كان كذلك يجوز اداءه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص

صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعلق الى القيمة م بالنص لا بالتعليل

لانه م وعد ارزاق الفقراء ش بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله

رزقها ثم قسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب م

ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ش وهو شاة التي ياخذه الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة

تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير م ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى ش الذي اخذه

بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنياءهم وردها الى

فقراءهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يعرف بعهده في حقهم بل

رزقهم الاغنياء وبهذا ظهر ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى

هو يملكها وياخذها ثم يعطيه الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك م وذلك لا

يحتمله مع اختلاف المواعيد ش اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع

كثرتها فانه من الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تفي

الا بالادام م فكان اذنا بالاستبدال ش دلالة بان تستبدل الشاة بالنقد

فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به

اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر

واعطاهم من حبوب العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة

واجب الزكوة لا تخلوا عنها مال من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي

للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت تقلما تقسم على

نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن لاحد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع

الارض العشرية لاحد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليست لها مطالب من الله اصلا

فلم تبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج م وركنه ما جعل علما على حكم النص ش و

هو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما

لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما

اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول

على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى

من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم توجد في النص وقيل

اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر

في الفرع م مما اشتمل عليه النص ش اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته

كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق

على العجز عن التسليم م وجعل الفرع نظيرا له ش اي للاصل م في حكمه بوجوده فيه

ش اي بوجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع

والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك يكون على عدة انحاء

فقال م وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا ش اما الوصف اللازم ان لا ينفك

عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك

عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب

والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي

يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم انها دم عرق انفجر

علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا
فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء م
واسما ش عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في
عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم
كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر م وجليا
وخفيا ش الظاهر انه تقسيم الوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل
احد كالطواف لسور الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما
يفهمه بعض دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات
والثمنية في الاثمان وعند مالك رح الاقتيات والادخار م وحكما ش هذا معطوف على
قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما
روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك
على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل
منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما
هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي م وفردا
وعددا ش الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او
الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله
اسما وحكما لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف
واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر
انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع
الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتي و
هذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع لهم ويجوز في النص غيره

١٩٧

اذا كان ثابتا به ش اى يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا فى النص كالطواف فى سور الهرة وان يكون
فى غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التى مرت الآن ثم شرع فى بيان مايعلم به ان هذا الوصف وصف دون
غيره فقال م وبه لانه كون الوصف علة صلاحه وعدالته ش فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد
فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف وكما ان فى الشاهد
لايجوز العمل قبل الصلاح ولايجب قبل العدالة كذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف
فبدء اولا بذكر العدالة م بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به ش اى بان ظهر اثر الوصف فى جنس الحكم المعلل
به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به منه نبا الطريق الاولى وجملته ترتقى الى
اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين
الطواف فى عين سور الهرة والثانى ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو الذى ذكره
المصنف كالصغر ظهر تاثيره فى جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولى فكذا فى ولاية النكاح والثالث
ان يؤثر جنسه فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء
وهو الجنون والحيض تاثيرا فى عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم
كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا فى جنس سقوط الصلوة وهو
سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر
بيان الصلاح فقال م ونعنى بصلاح الوصف ملايمته وهى ان يكون على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف ش بان تكون علة
هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبى عم والصحابة
والتابعون ولاتكون متباينة عنها م كتعليلنا بالصغر فى ولاية
المناكح ش جمع منكح بمعنى النكاح قيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف
فى علة ولاية النكاح فعند الشافعى رح هى البكارة وعندنا هى الصغر وبينهما
عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر

البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب
لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة
يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح م لما يتصل
به من العجز ش اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه
سبيلا وقد ظهر تاثيره اي الصغر في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح م فانه ش
اي الصغر م موثر ش في اثبات الولاية مثل م تاثير الطواف ش في طهارة سورة الهرة
م لما يتصل به من الضرورة والحرج ش في كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي
نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما
مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر
النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي دليل
كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالموثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية
ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف م وجودا وعدما او وجودا فقط ش وانما قال
ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل
وجوده عند وجوده لا يشترط عدمه عند عدمه على كل تقدير ليس هو بحجة عندنا
ما لم يظهر تاثيره م لان الوجود قد يكون اتفاقيا ش كما في وجود الحكم عند الشرط
فلا يدل كونه علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له
م ومثله التعليل بالنفي ش اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ
ومن جنسه م لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر ش لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة
ما انتفاء جميع العلل من البين حتى يكون نفي العلة والا على نفي الحكم م كقول الشافعي رح في النكاح ش اي في عدم انعقاد النكاح م بشهادة
النساء مع الرجال انه ليس بمال ش وكلما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل
وامراتين وعندنا العلة الملائمة تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة

لكونه مما لا بخلاف الحدود والقصاص مما يندري بالشبهات لانه لا يثبت بشهادة النساء قطعا ايضا

هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء

فبالاولى ان يثبت بها النكاح م الا ان يكون السبب معينا ش استثناء منفرع من قوله وشله التعليل

بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كونه السبب معينا فان علم ح ينبغي وجود الحكم من

وجه آخر فلا وجه له م كقول محمد رح في ولد المغصوبة انه لم يضمن لانه لم يغصب ش فان من غصب

جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على

الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب

فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لو لم

يوجف عليه المسلمون فان علة خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا م والاحتجاج

باستصحاب الحال ش عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته

للدليل ومعناه طلب صحبة الحال الماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما

كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا ببقاء الشرائع

بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة م لان المثبت ليس بمبق ش فلا يلزم ان يكون الدليل الذي

اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا للحكم في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد

له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده

احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال م وذلك ش الاستصحاب بالحال يتحقق م

في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله ش من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه

مع التامل والاجتهاد فيه م فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح حجة

ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة ش لا لزام الخصم عليه وفائدة الخلاف

تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب

ما في يده ش اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك م ان القول قوله ش اي قول المشتري

المشتري ولا يجب الشفعة الا ببينة معه لان الشفيع يتمسك بالاصل وهو ان اليد دليل الملك ظاهرا

والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي م وقال الشافعي رح يجب بغير

البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع ش

المسئلة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود

انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته

باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في

الفقه م والاحتجاج بتعارض الاشباه ش عطف على ما قبله اي مثل الاطراد الاحتجاج بتعارض

الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع

فيه م كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا ش كقولهم قرأت

الكتاب من اوله الى اخره م ومنها ما لا يدخل ش كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل م فلا تدخل المرافق

ش في وجوب غسل اليد م بالشك ش لان الشك لا يثبت شيئا اصلا م وهذا عمل بغير دليل ش اي هذا الاحتجاج

الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال

دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات

مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك

وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا م والاحتجاج

بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق ش عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل

التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل

والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع م كقولهم في مس الذكر ش اي قول الشافعية في جعل

مس الذكر ناقضا للوضوء م انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس ها

لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر

فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد في الفرع وقد عارض

هذا القياس لحنفية مواجهة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مدح الفرح فلو كان حدثا لما استحق المدح به كما ترى م والاحتجاج بالوصف المختلف فيه ش عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد م كقولهم في الكتابة الحالة ش اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة م انها عقد لا يمنع من التكفير ش اي من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير م فكان فاسدا كالكتابة بالخمر ش فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير م والاحتجاج بما لا شك في فساده ش عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا شك في فساده بل هو بديهي م كقولهم ش اي الشافعية في وجوب تعيين الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث ايات م الثلث ناقص للعدد عن السبعة ش اي عن سورة الفاتحة م فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية ش لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك ثم ان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في جواز الصلوة وانما لم تجز بما دون الاية لانه لا يسمى قرانا في العرف وان سمي به في اللغة م والاحتجاج بلا دليل ش عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فيمكنك ان تجوزه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو من تعوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدار النفي والاثبات في العقليات على حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان

٢٠٣

كان هو طالبهم تلك الثانية فوهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين اي النبي عم يطلب الحجة والبرهان

على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة

الفاسدة شرع في بيان ان يكون التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال م وجملة ما يعلل له اربعة ش

ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس وهو الفرع

من شرطه وهو خطا فاحش بل بيان حكمه الذي سيجي فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب الراي

وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول م اثبات الموجب او وصفه ش اي اثبات ان الموجب

للحرمة او وصفه هذا م وش الثاني م اثبات الشرط او وصفه ش اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه

م وش الثالث اثبات الحكم او وصفه ش اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد هنا

من امثلة ست قد بينها بالترتيب فقال م كالجنسية محرمة الشافعي ش مثال الاثبات الموجب فاثبات ان

الجنسية وحدها موجبة بحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالراي والتعليل وانما ثبتناه

باشارة النص لان الربو الفضل الحرام بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسية

ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده م وصفة السوم في زكوة الانعام

ش مثال الاثبات وصف الموجبة فان الانعام موجب الزكوة ووصفها وهو السوم مما

لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة

شاة وعند مالك رح لا يشترط الاسامة اطلاقا وقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم

وتزكيهم بها م والشهود في النكاح ش مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان

يتكلم فيه بالراي والعلة وانما نثبته بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه

الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف م وشرطت العدالة فيها ش

في شهود النكاح مثال الاثبات وصفه فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول

ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترط لقوله عم لا نكاح الا بولي

وشاهدي عدل ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقا م والبتيراء ش تصغير تبراء التي تانيث الابتر والمراد بها

وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغى ان تتكلم فيه بالراى والعلة وانما
انتبنا عدم مشروعيتها بما روى انه عم نهى عن البتيراء والشافعى رح يجوزها عملا لقوله عم
اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة م وصفة الوتر ش مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم
مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا نتكلم فيه بالراى فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم
صلوة الا وهى الوتر والشافعى رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين ساله الاعرابى بقوله هل على
غيرهن والرابع من جملة ما يبطل لم تعديته حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه ش اى الحكم فى ما لا نص فيه م بغالب
الراى دون القطع واليقين م فالتعدية حكم لازم عندنا ش لا يصح القياس بدونه والتعليل بسا و به فى العموم
والشافعى رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية ش فى الذهب والفضة لحرمة الربا
فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده بيان لكيفية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية
موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقفت صحتها فى نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها
فى نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الفرع لا بد
ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا فلا يفيد العمل ايضا فى المنصوص عليه لانه ثابت بالنص
فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها
باطل يعنى ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراى وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد
فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل اخر فلا شك ان
ذلك فى الحكم جائز بالاتفاق اذ له وضع القيا واما فى السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام
مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا فى كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليكون جعل اللواطة
ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه
باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية م فلم يبق الا
الرابع يعنى لم يبق من قواعد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل
القياس الجلى وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذى يعارض القياس الجلى اشار

اشار الى بيانه بقوله م والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى ش يعنى ان القياس الجلى

يقتضى شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يقتضى ما يضاده فيترك العمل بالقياس

ايضا الى الاستحسان فبين نظير كل واحد بقوله م كالسلم ش مثال للاستحسان بالاثر فان القياس

يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم

الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا ان يصنع له

خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا

تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما م وتطهير الاوانى ش

مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى

تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا فى تطهيرها للضرورة الا انه لا بد بها والحرج م وطهارة

سور سباع الطير ش مثال للاستحسان بالقياس الخفى فان القياس الجلى يقتضى نجاسته لان لحمه حرام

السور متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفى وهو انه انما تاكل

بالمنقار وهو عظم طاهر من الحى والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل فيها فيختلط

لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاولى مقدمة على القياس وانما الاشتباه

فى تقديم القياس الجلى على الخفى وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على

الاخر فقال م ولما صارت العلة عندنا بأثرها ش لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد

م قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره ش لان المدار على قوة

التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنا ترجحت

على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سباع

الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما عرفت وفى هذا اشارة

الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابى

حنيفة رح فى انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة م وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على

الذی ظهر اثره وخفی فساده کما اذا تلا آیة السجدة فی صلوته یرکع بها قیاسا وفی الاستحسان لا یجزیه ش الاصل فیه
انه ان قرء آیة السجدة یسجد بها ثم یقوم فیقرء ما بقی ویرکع اذا جاء اوان الرکوع ان رکع فی موضع آیة السجدة
ونوی التداخل بین رکوع الصلوة وسجدة التلاوة کما هو المعروف بین الحفاظ یجوز قیاسا لا استحسانا
وجه القیاس ان الرکوع والسجود متشابهان فی الخضوع ولهذا اطلق الرکوع والسجود فی قوله تعالی
وخر راکعا واناب ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غایة التعظیم والرکوع دونه ولهذا لا ینوب عنه
فی الصلوة فکذا فی سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولکن خفی فساده وهو ان السجود فی التلاوة
لم یشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والرکوع فی الصلوة یعمل هذا العمل لا خارجها
فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقیاس المستتر صحته وقلنا یجوز اقامة الرکوع مقام سجدة التلاوة
بخلاف الصلوة فان الرکوع فیها مقصود علیحدة والسجود علیحدة فلا ینوب احدهما
عن الآخر م ثم المستحسن بالقیاس الخفی تصح تعدیته الی غیره ش لانه احد القیاسین غایته انه خفی یقابل الجلی
م بخلاف الاقسام الآخر ش یعنی ما یکون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القیاس من
کل وجه م الا تری ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع لا یوجب یمین البائع قیاسا ویوجبه
استحسانا ش فانه اذا اختلفا فی الثمن بدون قبض المبیع بان قال البائع بعتها بالفین وقال المشتری
اشتریتها بالف فالقیاس ان لا یحلف البائع لان المشتری لا یدعی علیه شیئا حتی یکون هو منکرا
فینبغی ان یسلم المبیع الی المشتری ویحلف علی انکار الزیادة ولکن الاستحسان ان یتحالفا لان
المشتری یدعی علیه وجوب تسلیم المبیع عند نقد الاقل والبائع ینکره والبائع یدعی علیه
زیادة الثمن والمشتری ینکره فیکونان مدعیین من وجه ومنکرین من وجه
فیجب الحلف علیهما فاذا تحالفا فسخ القاضی البیع م وهذا حکم ش ای تحالفهما جمیعا من
حیث القیاس الخفی حکم معدی م یتعدی الی الوارثین ش بان مات البائع والمشتری جمیعا واختلف
وارثاهما فی الثمن ... البیع علی الوجه ... ویفسخ القاضی البیع [illegible]
م والاجارة ش ای یتعدی حکم البیع الی الاجارة بان اختلف المؤجر والمستأجر فی مقدار الاجرة

الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ م

فاما بعد القبض فلم يجب التحالف الا بالاثر فلم تصح تعديته ش يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار

الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه منكر زيادة

الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف

المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض

المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين

الا عند محمد رح ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم

ان اهلية القياس والاستحسان تكون لمن فقال ص وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه

اللغوية ش والشرعية ص ووجوهه التي قلنا ش من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام

السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك

قدر خمسمائة آية التي الفناها وجمعناها في التفسيرات الاحمدية ص وعلم السنة بطرقها ش

المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون

سائرها ص وان يعرف وجوه القياس بطرقها ش وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف

ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد

فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله

وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس

الموعود فيما سبق فقال ص وحكمه الاصابة بغالب الراي ش اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا وحكم القياس

المذكور في الاجمال ايضا الحق بغالب الراي دون اليقين ص حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد

ش ولكن لا يدرك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربع وهذا مما اعتمد هو بأثر ابن مسعود رض في المفوضة

وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برايي ان اصبت فمن الله وان اخطأت

م فمنى ومن الشطاش اى لها مهر مثل نساءها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة و لم ينكر عليه احد ثم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء م وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف ش متعدد اى فى علم الله تع وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شئ ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان فى الواقع وفى نفس الامر وقد روى هذا اى كون كل مجتهد مصيبا عن ابى حنيفة رح ايض ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب فى العمل دون الواقع على ما عرف فى مقدمة البزدوى مفصلا م وهذا الاختلاف فى النقليات دون العقليات ش اى فى الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا فى بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس فى امهات المسائل التى عليها مدار الدين وايض لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر فى بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو فى المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم م ثم المجتهد اذا اخطاء كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض ش يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى م والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء ش لانه اتى بما كلف به فى ترتيب المقدمات ولم يقصر فيها وكان مصيبا فيه وان اخطاء فى آخر الامر وعاقبة الحال وكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطئ له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت فى زمان داود وسليمان عم حادثة رعى ان تغنم حرث قوم فحكم داود عم بشئ واخطأ فيه وسليمان عم بشئ آخر واصاب فيه فيقول الله تع حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا اتيناه حكما وعلما اى ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان اتينا حكما وعلما فى ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطى ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان فى ابتداء المقدمات وان اخطأ داود فى آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة فى الكتب فطالعها ان شئت م ولهذا ش اى ولاجل ان المجتهد يخطى ويصيب م قلنا لا يجوز تخصيص العلة ش وهو ان يقول كانت علتى موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع م لانه يودى الى تصويب كل مجتهد ش اذ لا يعجز مجتهد ما من هذا القول فيكون ... فى استنباط العلة م خلافا للبعض ش كمشائخ العراق والكرخى فانهم جوزوا تخصيص العلة

٣٠٨

العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض واما قيل في العلة بانّه

لان العلة المنصوصة ذهب الى صحة تخصيصها اكثر بعض الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذالك لا يجلد

ولا يقطع في بعض المواضع لمانع م وذالك ش اي بيان تخصيص العلة م ان يقول كما علتي توجب ذالك لكنه لم يجب مع

قيامها لمانع فصار ش المحل الذي لم يثبت الحكم فيه م مخصوصا من العلة بهذا الدليل ونحمل عدم الحكم بناء على علم

العلة ش بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا

يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة هنا اجيب بانه في بيان المانع يلزم

الناقض اذا ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود

الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل م وبيان ذالك في الصائم اذا صب الماء في حلقه ش بالاكراه او النوم

م انه يفسد الصوم لفوات ركنه ش وهو الامساك م ولا يلزم الناسي ش فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة

فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رايه م فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم

هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني ش قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة م

وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة وكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء

ركنه لا لمانع مع فوات ركنه ش كما عم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة م

على هذا ش اي على بحث تخصيص العلة بالمانع م تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ش فانه

اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة م ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ش بلا اذنه فانه ينعقد

شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من

فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم

تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض

م ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط ش في البيع فانه وجدت العلة بتمامها

ولكن لم يثبت الحكم وهو الملك للخيار م ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية

ش فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار

٢٠٩

من فسخ العقد بل من قضاء او رضاء م ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب ش فانه لا يمنع ثبوت الملك و لا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع و لا يتمكن من الفسخ بلا من قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه كان له الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال

م ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع ش فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتأثير والمؤثرة لنا وندفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو من مسائل المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد و ازدياد على ما بين ان شاء الله تعالى م اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة ش اي قبول الخصم موجب علة المستدل م وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء ش الخلاف في الحكم المتنازع م مثل كقولهم ش قول الشافعي م في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية ش فان يقول بصوم غدي نويت لفرض رمضان فاوردوا العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نقول بموجب علته م فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين ش اي سلمنا ان التعيين ضروري في الفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عنده كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون الوقت صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين للصوم في المكان لصيام المطلق اسمه ثم لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه شططي لا يبقى بعده الا التعيين فان استفسار الدليل عندهم وبيانه بعد الطلب واجب يقبله فقط م والممانعة ش وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين م وهي اربعة ش بالاستقراء م لانها اما ان تكون في نفس الوصف ش اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه

وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي رح في كفارة الافطار انها

انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فی الاکل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فی الاصل من الجماع بل الافطار عمدًا وهو حاصل فی الاکل والشرب ایضًا بدلیل انه لو جامع ناسیًا لا یفسد صومه لعدم

الافطار ص او صلاحه للحکم مع وجوده ش ای لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحکم مع کونه موجودا کقول الشافعی رح فی اثبات الولایة علی البکر انها بکرة جاهلة بامر النکاح لعدم الممارسة بالرجال فیولی علیها

فنقول لا نسلم ان وصف البکارة صالح لهذا الحکم لانه لم یظهر له تاثیر فی موضع آخر بل الصالح له هو الصغر ص او فی نفس الحکم ای لا نسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شیء آخر کقول الشافعی فی مسح الراس انه رکن فی الوضوء

فیسن تثلیثه کغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون فی العضو التثلیث بل الاکمال بعد اتمام الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض صیر الی التثلیث وفی الراس لما لم یستوعب الفرض الراس صیر الی الاکمال فیکون هو المسنون دون

التثلیث ص او فی نسبته الی الوصف ش ای لا نسلم ان هذا الحکم منسوب الی هذا الوصف بل الی وصف آخر مثل ان نقول فی المسئلة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل مضاف الی الرکنیة بدلیل انه لا یسن فی القیام والقراءة فانهما

رکنان فی الصلوة ولا یسن تثلیثهما وبالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلا رکنیة ص وفساد الوضع ش وهو کون الوصف فی نفسه بحیث یکون آبیًا عن الحکم ومقتضیًا للضد ولم یذکره اهل

المناظرة وعلی ذلک جعلوا انه لا یتم التقریب ص کتعلیلهم ش ای تعلیل الشافعیة ص لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین ش فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجین الکافرین تقع الفرقة بینهما بمجرد الاسلام

ان کانت غیر مدخول بها وبعد مضی ثلث حیض ان کانت مدخولًا بها ولا یحتاج الی ان یعرض الاسلام علی الآخر

ونحن نقول هذا فی صنعة فاسد لان الاسلام عرف عاصمًا للحقوق لا رافعًا لها فینبغی ان یعرض الاسلام علی الآخر فان اسلم بقی النکاح بینهما والا تضاف الفرقة الی اباء الآخر وهو معنی معقول صحیح

وهذا ای فساد الوضع من اقوی الاعتراضات اذ لا یستطیع المعلل فیها من الجواب بخلاف المناقضة فانه یلجأ فیها الی القول بالتاثیر وبیان الفرق ولهذا قدم علیها وهو بمنزلة فساد الاداء ای الشهادة فانه اذا فسد

الاداء فی الشهادة بنوع مخالفة للدعوی لا یحتاج بعد ذلک الی ان یتفحص عن عدالة الشاهد ص والمناقضة ش وهی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی کونه علة ویعبر عنه فی علم المناظرة بالنقض واما

المناقضة فهي مراد فقد غلطهم المصنف كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية

ش اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك الشافعي فلزمه ينتقض

بغسل الثوب ش والبدن فانه ايضا طهارة كالوضوء فينبغي ان تفرض النية فيه فلا بد حينئذ ان يلجى الخصم الى

بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقة وازالة النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج

الى النية فيتادى بالوضوء فانه طهارة النجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة

بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني سواء ولكن لما كان المني اقل اخراجا

وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وغسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم

يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدث ووقوع الاثام ضد دفعا للحرج فالاقتصار على

الاعضاء الاربعة غير معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية كطهارة الثوب

لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما الموثرة فليس للسائل فيها الا المناقضة لا المعارضة

ش في اشارة الى انه تجري فيها المناقضة وما قبلها على القول بعوض العلة لاكثر فبناء ما ... لا تحتمل

المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع ش لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع

فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان

حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تع اذا جاء احد منكم من الغائط ومثال

ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف

فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر

اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان

طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة

اتلافه ثم ان فساد الوضع لا ينبني على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه

صورة وان لم يتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله م لكنه اذا تصور مناقضة

يجب دفعها بطرق اربعة ش هي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم

على ما ياتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها

ببعض اخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه م كما نقول

في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه ش اي على هذا التعليل بالنقض من

جانب الشافعي رح م ما اذا لم يسل ش فانه نجس خارج ليس بحدث م فندفعه اولا بالوصف ش اي ندفع

هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف م وهو انه ليس بخارج ش بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا

زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العرق وانتقل

الى فوق الجلدة وخرج من موضعه م ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة ش اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف

ش ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة م وهو وجوب غسل ذلك الموضع

فانه يجب او لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج م فيه ش اي بسبب وجوب

غسل ذلك الموضع م صار الوجه من ان جزء التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى ش فلما وجب

غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن التتميم م وههنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة ش

كانه لم يوجد الخروج م ويورد عليه صاحب الجرح السائل ش عطف على قوله فيورد عليه اذا لم يسل يعني يورد علينا من

الشافعي رح في السائل المذكور بطريق النقض ايرادان الاول ما مر ومعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج

من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا م فندفعه بالحكم ش اي ندفعه بطريقين ولا بوجود

وعدم تخلفه م ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت ش يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن

تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت م وبالغرض ش اي ندفعه ثالثا بوجود الغرض من العلة وحصوله م فان غرضنا

التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول م حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت ش في صورة

تسلسل البول م فكذا هذا ش يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت والبول المقيس عليه فصار مجموع دفوع

النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال م واما المعارضة فنوعان

ش وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو دليل الذي

الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع

الاول م معارضة فيها مناقضة وهي القلب ش في اصطلاح الاصول والمناظرة فمعنى فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة تخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك يسمى معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة م وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة ش وهو ماخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله م كقولهم ش اي الشافعية ان م الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب م فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم ش اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة للدليل بانه لا يصلح علة م والمخلص عنه ش يعني اي من اراد ان لا يرد على علته القلب في المال فطريقه من الابتداء م ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا ش عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانها تعين ان يكون احدهما علة والاخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشارح اذ لا مساواة فيهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شرط والجلد ليس كذلك وينفع لو قلنا ما صح التزامه بالنذر فلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الاخر والضرب م فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له ش اي للخصم فهو كقلب الجوب يجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان الى المعلل ووجهه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه دل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة المعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بين في كتبهم م كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا

الا بتعيين النية كصوم القضاء ثم جعلت الفريضة دليلا على عدم التعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين م نقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين بعد تعينه كصوم القضاء ش انما يحتاج الى التعيين واحد لا زائد فيه فهذا كذلك م لكنه انما يتعين بالشرع وهذا تعين قبله ش من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى التعيين بعد تعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة م وقد تقلب العلة من وجه آخر ش غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف م كقولهم ش اي الشافعية في حق النوافل حين لا يلزم بالشروع ولا يقضي بالفساد عندهم ش هذه عبادة لا يمضي في فاسدها ش اي اذا فسدت بنفسها من غير افساد نحو الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده م فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع م فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه ش اي في النفل عمل النذر والشروع ش بالللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشارح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم المضي في الافساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما هذا القلب ضعيف لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعني اللزوم بالشروع بل اتى باستواء اللزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وتدولا ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونهما لازمين م وسمى هذا عكسا ش اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سنته الاول كما يقع في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشيء على خلاف سنته الاول وكان داخلا في القلب تشبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام م والثاني للعارضة الخالصة ش عن معنى المناقضة وسمى هذا اي غير الناقضة معارضة بالغير م وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع ش بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلافه حكمك في المقيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال م وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة ش فهذا هو القسم الاول منها م والثاني بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان

٢١٥

وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع

يقال

قال الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الراس مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف ص او بزيادة هي تفسير ش وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول في المثال المذكور دفعاً للمعارضة
ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله بفرضه فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن
يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد
تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة ص او تغيير ش عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير
وقد بينه بقوله ص وفيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفه الاول ش لكن تحته معارضة
للاول وهو حال عن قوله تغيير وقيل انه فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد
فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفه
الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير
القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذا
معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية
الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة تنتفي
سائرها لانه لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك
بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي رح وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك
وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذا لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه
المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوي وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا لا نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء
في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول
لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المعارضة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب ابتداء الملك
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه ص او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول ش عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي
يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم اخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها ونظيره ما قال

له الغسل وبزاه وهي القلب وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض فان قلت لم ذكره في اقسام المعارضة الخالصة وهذه معارضة فيها مناقضة كما مر قلت هي معارضة

قصدا واثباتا ومناقضة ضمنا [illegible] ع تضمنا فاورده [illegible] فتح الغفار [illegible] الانوار [illegible] صاحب تعليق الانوار [illegible] على صاحب [illegible] للرابع وما [illegible] حيث قال بيان [illegible] العكس [illegible] الثاني من [illegible] العلة من وجه [illegible] وقد تقلب [illegible] من وجه [illegible] آخر [illegible] مولوي خادم احمد [illegible]

ابو حنيفة رح فى المرأة التى نعى اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفى النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانى لكن فيه نفى الاول لانه اذا ثبت من الثانى ينتفى عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثانى صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه وهو الاول من الغائب فيطرح فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والتحقيق اولى من الشبهة م والثانى فى علة الاصل ش اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال م وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى ش هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد م او يتعدى الى فرع مجمع عليه ش وهو القسم الثانى كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن م او مختلف فيه ش اى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسئلة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم يكن متعلق فساده الا المقصود بالتعليل التعدية وانما سميت معارضة باعتبار الصيغة فلسادها لا تعلق لها بالمتنازع فيه لانها عدم العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى اصل صيغته وفاسد فى وضعه ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هو باطلة عند اهل الاصول وما ذكره على

سبيل الممانعة ش تخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه ومعلوم انه لم

هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة

بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه

المفارقة الفاسدة فلابد ان يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته

معا مثاله ما قال الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق

من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال في جوابه ان

الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل

لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان مقبولا في

لكنه ما جاء به السائل على سبيل المعارضة لا يقبل منه فكان حقه ان يورده على سبيل الممانعة فنقول

لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال و

في الاعتاق يبطل اصله ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عنده

ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال م واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ش اي

ترجيح احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يات المجيب بالترجيح كان منقطعا وان يات

فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى

بيانها م وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا ش اي بيان فضل احد المثلين ولا يكون تعريفا

للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون فضل الشيء الذي تقع به الترجيح ليلا مستقلا

بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه وبهذا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا تترجح

شهادة اربعة على شهادة شاهدين م حتى لا يترجح القياس ش على قياس يعارضه م بقياس

ش ثالث يوجبه لانه يصير كانه في جانب قياسا وفي جانب قياسين م وكذا الحديث ش لا يترجح على حديث يعارضه

ثالث يوجبه م والكتاب ش لا يترجح آية على آية تعارضها بآية ثالثة م وانما يترجح ش كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه ش يكون

سببا للترجيح وصفا على الآخر لا بتعلق الحكم على الآخر بحيث الذي هو معنى شهرته لو على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي على الظاهر ظني

حتى لو كان الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة حتى يكون الدية نصفين فلا يترجح الذي جرح جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة وماتا المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اثر من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجاز لانه لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد ص وكذا الشفيعان في شقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين ش سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه يطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح ص وما يقع به الترجيح ش اي ترجيح احد القياسين على الآخر ص بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى ص وبقوة ثباته ش اي ثبات الوصف ص على الحكم المشهود به ش بكون وصف الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر ص كقولنا في صوم رمضان انه متعين ش من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية ص اولى من قولهم صوم فرض فيجب ش تعيين النية فيه كصوم القضاء ص لان هذا ش اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح ص مخصوص في الصوم ش بخلاف التعيين الذي اوردناه ص فقد تعدى الى الودائع والمغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد ش اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد ان لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله هو ان الصوم الفرض فلا يتأدى بما يقابله مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد ص وبكثرة اصوله ش اي اذا شهد بقياس واحد اصل واحد وبقياس آخر اصلان او اصول فهذا الاول يترجح على

والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه اشبه الشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل م وبالعدم عند العدم وهو العكس اي اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس في قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشارح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكرارهما ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيح فقال م واذا تعارض ضربا ش ترجيح كما تعارض اصل القياسين م كان الرجحان في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال م لان الحال قائمة بالذات تابعة ش اما في الوجود ولا ظهور للتابع مقابلة المتبوع م فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عند نا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا نوعا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كان من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك م لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه ش فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الصفة ولو كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المص بقوله م وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك ش احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعي ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من حيث كثيرة و

وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للاخر وحل نكاح حليلة كل منهما للاخر وقبول شهادة كل منهما للاخر وكون

الحاقة بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس اخر وقد

عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعام في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم

القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لا

عندنا التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص

راجح عندنا على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده

او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح

للتاثير دون القلة والكثرة ترب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد

واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا ثم هذا شروع وبحث في انتقال العلل الى كلام اخر بعد الزامه اي اذا ثبت دفع

العلل الطردية والموثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض

م كانت غاية ان يلجي الى الانتقال ثم اي غاية للعلل ان يضطر الى الانتقال م فهو اربعة من اقسام م لانه اما ان

ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى ثم كما اذا علل في الصبي المودع ما لانه اذا استهلك الوديعة

لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على

الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة م

او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل

الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء

فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل بموجبه اي انه عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة

وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذا تعتق مستحق للعبد بسبب الكتابة ثم ينتقل المعلل

من حكم الى حكم اخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان لكان الانفساخ لان

نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال

الفسخ الحكم الاخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى في هذه المسئلة

ان عتق هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق بقول المعلل هذا عقد معاوضة فيمنع العتق كسائر العقود موجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى م او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول الا لاثبات العلة الاولى ش ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية لهذا قال م وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع ش لان الانتقال انما جوز ليكون منقطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه تسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاج نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم الى علة اخرى لاثبات الاله وقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المص عنه بقوله م ومحاجة الخليل عم مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة في حقه ش ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان يميت الحي بقبض الروح من غير آلة ويحيي الموتى باعادة الحيوة م الا انه انتقل دفعا للاشتباه ش من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتاملون في حقائق المعاني الدقيقة فتصير اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المص عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة فقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هي الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال م

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئا يعني بالقياس يعني الكتاب والسنة والاجماع م شيئان احكام وما يتعلق به الاحكام ش وانما استثنى القياس الا انه لا يثبت شيئا وانما هو مظهر ولو ثبت بالتبع يعني الاحكام فيمكن ان يرام مما ثبت بالادلة الاربعة وان اريد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به احكام الوضعية وقد ذكروا في هذا المقام تقريرات متشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تع والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة وغيرها فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتي بعد هذا في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة

وبالجملة لا تخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة ش يعني المحكوم به الذي هو
عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول م حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع عام كحرمة البيت فان
نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما ولانه
تعالى متنزه عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون له حقا بهذا الوجه لا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح بإباحة المالك م والثالث
ما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف ش فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح و
حق العبد من حيث ازالة عار القذف ولكن حق الله تعالى غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو عند الشافعي حق العبد غالب
فينعكس الاحكام و م الرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص ش فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب بدليل جريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة
العفو م وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة ش لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها م و ش العبادات
انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد ش يعني ان مجموع الايمان وفروعه الثلثة لا ان كل منها هذه الثلثة
فالايمان اصل والتصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي فروع الايمان الفروعية ... اولها الزوائد الايمانية هي تكرار الشهادة والاعمال
والفرع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة الملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه
قهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق والزوائد هي نوافل العبادات
وسننها م وعقوبات كاملة كالحدود ش وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة
وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فانه العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر
منه ولهذا لا يجري به الصبي م وحقوق دائرة بينهما ش اي بين العبادة والعقوبة م كالكفارات ش
فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من
حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على محظور صدر عن العباد م وعبادة فيها معنى المؤنة ش الحقيقة
والنقل م كصدقة الفطر ش فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الغناء ولكن فيها معنى المؤنة

ولهذا يجب عمن يمونه وينفق عليه لنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه يلزم نفقتهم بالولاية وجب ان يونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء م ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ش فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لا يستر الارض منه ولخاف عليها اخر ولكن فيها معنى العبادة وهو مصرفه مصرف الزكوة ولا يجب الا على المسلم محمول عليهم الزراعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج ش فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولا استردها السلطان منه ودفعها لاخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الاخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه ش ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استوفاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمه من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى لكن الله تعالى اوجب للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا م وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما ش من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه م وهذه الحقوق ش اي جنسها سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب م تنقسم الى اصل وخلف ش يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا ش عند الله تعالى م ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا ش بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام م ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكام بالميراث وصلوة الجنازة ونحوهما م ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام ش في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام ويصلي عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض م وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه ش وهذا القدر بلا خلاف م وهذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فيثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء م وعند الشافعي ضروري

اى لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان بل
يجب لكل مكتوبة من تيمم آخر ثم استدل من قبل هذا الخلف عندنا مطلق بقوله م لكن الخلافة بين الماء والتراب
فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رح ش لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب
خلفا عن الماء م وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم ش الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموتين لان
الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء م ويبتنى عليه ش
اى على هذا الاختلاف المذكور م مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين ش لانه يجوز عند الشيخين رح فان
التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان
ولا يجوز عند محمد وزفر رح لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء
بالاضعف م والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته ش فلا تثبت بالرأى كما لا تثبت الاصل به م وتشترط
ش اى تشترط لكونه خلفا م عدم الاصل ش فى الحال م على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا ش للاصل اولا م
فيصح الخلف ش واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح ش الخلف عنده وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح
الخلف ايضا م وتظهر هذه ش اى ثمرة احتمال الاصل الوجود م فى يمين الغموس والحلف على مس السماء ش فان فى
يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذى هو الاصل فان زمان الماضى قد فات عن الحالف ولا قدرة له وفى الحلف
على مس السماء يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة عليهم السلام وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز ظاهر فى الحال
فتجب الكفارة له م واما القسم الثانى ش من التقسيم المذكور فى اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام م فاربعة الاول
السبب وهو اقسام اربعة الاول م سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم ش اى مفضيا اليه فى الجملة بتخلل
العلة فانها دالة عليه لا مفضية م اليه من غير ان يضاف اليه وجوب ش الحكم كما يضاف ذلك الى العلة
م ولا وجود ش كما يضاف ذلك الى الشرط م ولا يعقل فيه معانى العلل ش بوجه من الوجوه
بحيث لا يكون له تاثير فى وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن
سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة م لكن يتخلل بينه ش اى بين السبب
وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ش اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا

٢٢٥

حقيقيا على ما ياتي م لكنها تشبه الاسباب لانها سبب حقيقي للسرقة والاصل لانها تفضي من غير ان يكون جبرا او منة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا ولكن تخللت بين الدلالة وبين السرقة علة غير منتسبة الى الدال وهو فعل السارق المختار وفعله لا يلزم ان يدل احد على فعل سوء يفعله الذي دلته التبرك العلة على توكله مع انه وقع منه بتربية وتقليد فيضمن ابد الشيء لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم حق احد حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لغلبة السعاة بالسعي الباطل وكثرة السعاية فيه واما المحرم الدال على ما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم

م فان اضيفت العلة ش التي تخللت بين السبب والحكم اليه ش اي الى السبب م للسبب حكم العلل ش في وجوب الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب م كسوق الدابة وقودها ش فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخللت بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة لان يضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو الدية والقيمة واما فيما يرجع الى الجزاء المباشر فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص م واليمين بالله ش تعالى بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا م او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر م يسمى سببا ش مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما سمي اليمين سببا مجازا لان شرع اليمين للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث والحنث بمجرده لا يوجب الكفارة ولا نزول الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند زفر رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما عرف في الوجوه الفاسدة م ولكن له شبهة الحقيقة ش اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله م حتى يبطل التعليق

وان كان من السببية حقيقة ١٢ تحقيق

شرح حسامي

ما سموا على التسمية مجاز الاثم كما ذكروا ان الاول حقيقي علم ان ما عداه مجازي وفي التقرير وخص هذا بتسمية مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم الاول مجازا لخلوه عن معنى الافضاء بخلاف غيره فان بوجود المعنى العلة يوجد معنى الافضاء مع زيادة معنى التاثير انتهى والاولى ما في التحرير حيث قال السبب بخلاف سائر معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب

التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة وتزوجت
بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عنده لما مر ثم انه
عنده لم يوجب قوله انت طالق وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب له محلا موجودا
يبقى ببقائه لانه يمين محلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه حينئذ قال انت طالق فيقع
الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق مجازا يشبه الحقيقة فلا بد من محل موجود كالحقيقة وقد فات
المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى ص قوله لان ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني
عن المحل فاذا فات المحل بطل ش والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل الا انه اضعف
احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت
هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق بشبهة التنجيز اقتضى المحل فعند فوت المحل بطل فيه فوردتم نقضا على
هذا التحقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث والاجنبية بالملك بان قال ان
نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان لا يبقى انتهاء في التنازع
فيه اولى بان يقع الطلاق فاجاب عنه المصنف بقوله ص بخلاف تعليق الطلاق بالملك للمطلقة ثلثا لان ذلك الشرط
في حكم العلل ش يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان
هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو حكم العلل ص معارضا لهذه الشبهة التي ادعيتموها عليه ش وهي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة
التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضا تساقطا فلهذا لا تحتاج
هنا الى المحل ص والايجاب المضاف سبب في الحال ش بمقابلة الايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان
دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال
لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل ش في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا
القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله ص وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا ش في اليمين بالطلاق والعتاق

۱۲ فتح الغفار

وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي والسبب
في معنى العلة والسبب المجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي يشبه العلة هو السبب المجازي
بعلته م والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء ش اي بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة
وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد م وهو سبعة اقسام ش لان العلل
الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء
والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من
غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار
استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام السبعة بهذه الترتيب الاول ما يكون اسما ومعنى
وحكما فهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع
ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا
حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم
وصف لكن المصنف رح لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب
ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف رح
فنقول الاول م علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك ش اي العاري عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه
موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده
بلا تراخ م والثاني ش علة م اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط ش وهو الذي ادخله فيما سبق
في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق
فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط
ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا م والثالث ش علة م اسما
ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار ش فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر
الى سقوط الخيار م والبيع الموقوف ش عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة

المسبب فانه ايض علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما لتأخره الى زمان اضيف اليه م ونصاب الزكوة
قبل مضى الحول ش مثال رابع له فانه ايض علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى
لانه موثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب المواساة وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول
م وعقد الاجارة ش مثال خامس له فانه ايض علة الملك للمنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
لانه موثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل
وهي معدومة الان والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما م والرابع علة في حيز الاسباب
ش يعني لها م شبه بالاسباب ش فهو تفسير لما قبله وذكر المص له ثلثة امثلة فقال م كشراء القريب ش فانه
علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة
كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب م ومرض الموت ش فانه علة لتعلق
حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في
العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه موثرا في الحجر لا حكما لان
الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا م والتزكية عند ابي حنيفة رح ش فانها علة للشهادة وهي علة للرجم
فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على
الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن
ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المص رح ثم قال م وكذا كل
ما هو علة العلة ش في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السببية والعلة جميعا م والخامس
وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة ش التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما
علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير موثر في المعلول والا
لكان الجزء الاخر هو العلة لا مجموعهما وربما يقال انه علة معنى لا حكما فيكون مثالا ثانيا لقسم تركه
المص رح ولكن بقي قسم اخر تركه المص بلا ذكر في اليمين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل
في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر م وشق الزق ص والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة

فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس موضوعا للحكم بل الموضوع هو المجموع وذلك كالقرابة و
الملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى قريبه المحرم
يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمال له
وهو الوصف الاول ولا يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا م والثاني علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث
فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا
معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية فكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث
يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عليه لا معنى لانه يتيقن بخروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته صعبا وكان
النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه والآن تمت اقسام العلة وقد علمت في بيانها من المسامحات
الناشية من فخر الاسلام والخلف تولع بها ثم يقول المص م وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا
كالاستطاعة مع الفعل ش وهذا هو الحكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها علة الحقيقة الشرعية التي تقارن
الفعل ولا تتقدمه وذهب بعضهم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء
فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة
فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي لها تمثيل وتنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى
سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي م وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
ش هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في اقسام الآتية بين الداعي والدليل وربما اتفق فيها حال الداعي او ربما اتفق
فيها حال الدليل على ما نستعلم م وذلك ش اي قيام الداعي والدليل م اما لدفع الضرورة العجز كما في الاستبراء ش
فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين
ماءه زرع غيره ولما كان ذلك الامر مخفيا لا يقف عليه كل احد ولم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال
مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يتيقن
بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في
كل واحد وحدوث الملك واليد عندكم اي علة الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق

في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب ففيهنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة

والنكاح داع الى الدخول م او للاحتياط كما في تحريم الدواعي ش الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيم مقام

الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف احتياطا فهذه صور مثال الاقامة الداعي مقام المدعو م او لدفع

الحرج كما في السفر والطهر ش فانهما اقيما مقام الدليل اما الاول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان

لم يكن ثمة مشقة اصلا فيدار عليه الرخصة في القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث

عليه في النفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي ان لم تكن له حاجة في الواقع انقلب فيه

الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق ولم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي

وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك

مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير

له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار

عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني فانت طالق فقالت احب طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا

بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشتبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس م وقسم ثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب

ش احترز به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا م قيل وهي خمسة

ش بالاستقراء الاول م شرط محض ش لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع

الطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق م والثاني شرط هو في حكم العلل ش في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه

م كحفر البئر في الطريق ش فانه شرط يتعلق ما بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل المركوز في الطبع المايل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة

باستمساكه فحفر البئر ازالة المانع ووقع من قبل الشرط والمشي مسبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا

كان في غير ملكه واما ان كان في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فلا ضمان على الحافر اصلا م وشق الزق ش فانه شرط السيلان

ما فيه اذا لزق كان مانعا وازال الشرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فاضيف الى

الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا للتلف ما فيه لانتفاء الحرق ايضا م والثالث شرط له حكم الاسباب ش وهو الشرط الذي تخلل بينه

وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط بناء على ذات الفعل و

٢٣١

احترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط

كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا

لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله انت طالق

فانه شرط محض داخل في القسم الاول ص كما اذا حل قيد عبد حتى ابق ش فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازاله شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم انه يكون كلما

يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر

بالاباق حيث يضمن الامر ان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال

بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف

مضاف الى السابق والقائد فيضمنان ما تلف بها ص والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله

ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ش فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف

الى اخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما لا حكما اذ الحكم يضاف الى اخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد

الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول

في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاول

ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان الملك على اخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه وقت

التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الاخر على الاول

اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الاخر لا تطلق فكذا عكسه ص والخامس شرط وهو كالعلامة الخالصة كالاحصان

في الزنا ش شرط للرجم في معنى العلامة وقد عد هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولذا لم يعد

صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال ص وانما

يعرف الشرط بصيغة حروف الشرط ش مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك

عن معنى الشرط ص او دلالته ش وهي الوصف الذي يكون في الشرط ص كقوله المراة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط ش

لانه لو وقع الوصف في النكرة ش اي الامراة الغير المعينة بالاشارة لان النكرة النحوية هي ما اذا دخل وصف التزوج في النكرة

على موافقة طبع السابق والقائدة فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا تحرم عن الميراث ولا تجب الكفارة والقصاص

قال القاضي الامام ... لانه السبب ... لان علة الحكم ... لاحدثت بالاولى صارت العلة ... الاولى ... لان حكم الثانية ... البنا ... الاولى فصارت الاولى ... علة لما كان ...

وان تزوجت هذه الامرأة فهي طالق

قال ان تزوجت امرأة فهي طالق م ولو وقع في المعين ش بان يقول هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق م لا يصلح دلالة على الشرط ش لان الوصف في الحاضر لغو لان الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكأنه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية م ونص الشرط يجمع الوجهين ش اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يتعلق الطلاق بالتزوج في الصورتين م والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود ش فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب لانه مفض الى الحكم وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة وقوله ولا وجود احتراز عن الشرط م كالاحصان ش في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العلامة ههنا الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم وعدم كونه علة ومسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان كذلك لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب م حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال ش تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون

بل الحق العقل لما به تذكر العقل فقال ص **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية ش اذ لا يفهم الخطاب

بدونه ومن لا يفهم قبيح ان يخاطب وانه خلق متفاوتا فاكملهم عقلا الانبياء ثم الاولياء ثم العلماء ثم العوام ثم الامراء ثم الوسايق والفساق في كل نوع

درجات متفاوتة لا يجوز الفهم لو حاولنا فكم من صغير يخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير فلكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واحلامه

في اعتباره وعلق به الاحكام ص لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون العقل ش فلا يفهم حسن شيء وقبحه

بل يجب بالتجربة ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع له وهو قول الشافعي رحمه الله احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ص وقالت المعتزلة

انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية ش من العلل الشرعية امارات ليست لذاتها موجبة

والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل ص فلم يجوزوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ش مثل رؤية الله تعالى وعذاب

القبر والميزان والصراط وعامة احوال الاخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا قبل العلو بالوحي

قبل الوحي لانه قال اراك ثم يقل اوحي الي ص وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ش حتى

عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة ص ش بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار

لوجوب الايمان بمجرد العقل واما الشرائع فمتوقف حتى تقوم عليه الحجة ص وهذا مروي عن ابي حنيفة رح ولكن الشيخ ابي منصور رح ايضا لا فرق بيننا وبين المعتزلة

الا في التحريم وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ اصحابنا ومذهب ابي حنيفة رح ما ذكره المصنف بقوله ص ونحن نقول

في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا ش اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل

والاستدلال ص واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة ش لان الامهال وادراك مدة التأمل

بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعمل عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص

فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف

ص وعند الاشعري ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ش المعتبر عندهم هو

السمع ولم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان فعله حراما قبل الدعوة ص

ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به ش لان الوجوب بالخطاب

وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون

حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ المصنف عن

بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال وهي نوعان ش النوع الاول م اهلية وجوب وهي

بناء على قيام الذمة ش اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهد ربنا

يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق شهدنا ثبت بجميع ايمه الصالحة لنا وعلينا م والادمي يولد وله ذمة

صالحة للوجوب له وعليه ش بناء على ذلك العهد اما ما دام لم يولد كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع لها ولم يكن

ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي وانما كانت صالحة لان يجب له من العتق والارث والوصية والنسب

ولما كانت صالحة لان يجب له وعليه م غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه ش وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي م

جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمته فما كان من حقوق العباد من الغرم ش كضمان المتلفات م والعوض ككثمن ش المبيع م ونفقة الزوجات والاقارب

لزمه ش يكون اداؤه الى وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه م وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه ش ينبغي ان يراد بالعقوبة

القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب او الايلام او نحو ذلك وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله خاصة [illegible]

عند مساوة الادب [illegible] بعض انواع الجزاء م وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج ش فانها في الاصل

مؤن وفي معنى العبادة والعقوبة تابعة فيهما وانما المقصود منهما المال واداؤه يحتمل النيابة فالولي يؤدي ذلك كانه م ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة

والعقوبات ش فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك من الصبي والمقصود من العقوبة هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح م

ش النوع الثاني ش اهلية اداء وهي قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر م فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة

فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا ان يحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله

عديم القدرتين لكن فيه استعدادهما فيحصل ولم يبلغ شيئا فشيئا الى ان يبلغ كل منهما الى الكمال م كالصبي العاقل ش فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال م والمعتوه

البالغ ش فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا م تبتنى عليها ش اي على الاهلية القاصرة م صحة الاداء ش على صغر [illegible] يكون صحيحا

وان لم يجب عليه م وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل تبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب ش لان في الزام الاداء قبل الكمال

يكون حرجا وهو ضعيف ولما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة يحفظه اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام اعتدال

العقل تيسيرا م والاحكام منقسمة في هذا ش اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة

التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام انسام على الترتيب فقال م حق لله تعالى حسن لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي

بلا لزوم اداء ش هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه فتخر بذلك وقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم

ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام
الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي لم يصف الاسلام بعدما عقل لم
تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا م وما كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا ش وهذا هو القسم
الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين لكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند
والشافعي رح لا تصح ردته في احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا م وما هو دائر بين الامرين ش اي
بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث م كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرع فيه لا يجب
اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض من حيث انه يتعود اداءها فلا يشق
ذلك بعد البلوغ م وما كان من حقوق العباد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته ش اي مباشرة الصبي من غير رضا
الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع م وفي الضرر المحض ش الذي لا يشوبه نفع دنيوي م كالطلاق والوصية ش ونحوهما من العتاق والتصدق
والهبة والقرض يبطل الصلاحية فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت اليه
حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد
وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا
عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس منه هو قوله م وفي الدائر بينهما
اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي ش فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وفيه سالب
وجالب فاذا انضم رأي الولي اليه ترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش من كل جانب كما ينفذ من البالغ عند
ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح
روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا م وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة الولي لا تعتبر عبارته
ش اي عبارة الصبي فيه كالاسلام م والبيع ش فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله فلا تعتبر فيه عبارته لبيعه م وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية ش فانه لا تتولاه الولي فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لانه يستغني عن المال بالموت وعندنا هي باطلة لانها
ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت باعمال البر او غيرها وسواء كانت بعد البلوغ او قبله م واختيار احد الابوين ش في الفرقة اذا وقعت

ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة فتعتبر عبارته

وعندنا ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتادب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم الحيض وتحصيل المنفعة له كان لاجل دعائه بالانظر فوقف الاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع

في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال م والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي ش

وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته

والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتي المكتسب الذي ضد السماوي

وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع

السماوي فيقول م وهو الصغر ش انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه

ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في

اول احواله كالمجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه

بل يوخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم

احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له

فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز م لكنه اذا عقل ش اي صار عاقلا م فقد اصاب ضربا من

اهلية الاداء ش يعني القاصرة لا الكاملة بنقصان عقله وهو عذر م فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ ش من حقوق الله تعالى

كالعبادات والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبدل في نفسها م ولا تسقط فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا

ش فتترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمانه من الميراث وجريان الارث بينه وبين

قاربه المسلمين م ووضع الزام الاداء ش عنه اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو كفر لم يعد مرتدا وان الصبا عذر بعد كلمة الشهادة بعد البلوغ

مرتدا م وجملة الامر انه توضع عنه العهدة ش اي حاصل الامر الكلي في باب الصبي وحاصل احكامه ان تسقط عنه العهدة ما يحتمل العفو

في ما سوى الردة من العبادات والعقوبات م ويصح منه ش لو فعله من غير عهدة م ومن ما لا عهدة فيه ش كالايمان وقبول الهبة والصدقة ونحوها مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية م فلا يحرم عن الميراث بقتل عمدا ش تفريع

على قوله ان توضع العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا وخطأ لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها

الصبي ... عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق

جاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء

بعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم والحر والجنون عطف

على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل ...

... وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط ... لا ... المتلفات ونفقة العقار ... الاولياء في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ...

ونحوهما من المطالع غير مشروع حقه ص لكنه اذا لم يمتد لحق بالنوم ش عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذا لم
فى قضاء ايقليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسف رح بمنزلته
حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم وقبل تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل على العكس
ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه لتبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالخروج فى كل العبادات
فقال ص وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعنى ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه
القضاء باعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث
الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار
ص وفى الصوم باستغراق الشهر ش حتى لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء فى الظاهر الرواية وعن شمس الائمة
الحلوانى انه لو كان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام
فيه فكان الافاقة والجنون سواء لو افاق فى يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه فى الصحيح ص وفى الزكوة باستغراق الحول ش لانها لا تدخل
فى حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية ص وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل ش تيسيرا ودفعا للحرج عن المكلف ص والسنة بعد البلوغ ش عطف
على ما قبله واعتوه توجب خللا فى العقل فيصير مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا واصل العقل
ويمكن الخلل على ما قال ص وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل ش فيصح عبادته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق
عبده منه ويصح قبول الهبة كما يصح من الصبى ص لكنه يمنع العهدة ش فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه والاشراء بدون اذن الولى ولا يطالب
فى الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يوم بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغى ان لا يواخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب
عنه بقوله ص واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافى عصمة المحل ش يعنى ان ضمان المال ليس
بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله
فانها انما تجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ص ويوضع عنه الخطاب كالصبى ش حتى لا تجب
عليه العبادات ولا تثبت فى حقه العقوبات ص ويولى عليه ش كما يولى على الصبى نظرا له وشفقة عليه ولا يلى على غيره
بالنكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبى كذلك ص والنسيان ش عطف على ما قبله ص وهو جهل ضرورى بما كان يعلمه
لا بآفة ش مع علمه بامور كثيرة فقوله لا بآفة يخرج الجنون والنوم والاغماء ص وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى ش فلا تسقط الصلوة اذا نسيها والصوم بل يلزمه القضاء

ص لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم ش اصل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوقع ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا ينفر الطبع عنه تتغير حاله فيكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه

وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم ناسيا فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام ناسيا والكلام في الصلوة عنه

لانه لا يغلب ذلك اذ حالة الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا فلا يعفى عنه ص ولا يجعل عذرا في حقوق العباد ش فان اتلف مال انسان ناسيا

يجب الضمان ص والنوم ش عطف على ما قبله ص وهو عجز عن استعمال القدرة ش تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب

تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب ص فيثبت عليه نفس الوجوب لاحتمال الاداء في الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي ولا ينقض ش وما في الاختيار

حتى يبطل عبارته في الطلاق والعتاق والسلام والردة ص فلو طلق او عتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ص ويتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة

حكم ش فاذا قرأ النائم في صلوته لا تصح قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لا تفسد صلوته لانه ليس بكلام

واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء ش ص والاغماء ش عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه ليمتاز فقال ص وهو ضرب مرض فوت قوة تضعف القوى

ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله ص وهو كالنوم حتى يبطل عبارته بل اشد منه ش اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار ص فكان حدثا بكل حال

ش اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان قاعدا او قائما ص وقد يحتمل الامتداد

فكان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون ص فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة

باعتبار الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما ش كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح ان اغمي عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا

بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة ص

وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر ش حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء واذا كان

امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول ص والرق ش عطف على ما قبله ص

وهو عجز حكمي ش اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وان كان بحسب الحس اقوى

واجسم من الحر ص شرع جزاء ش على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده

ص وهذا في الاصل ش اي اصل وصفه وابتدائه اذا راقبته لا توجد ابتداء الا على الكفار ثم

بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكفار

ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغير اليه اشار بقوله ص لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية

٢٣٩

كما في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء م به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال ش اي بسبب هذا الرق
يصير العبد محلا للتملك لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل حرفة العضا التي يسمح بها وسومه يده م وهو
وصف لا يتجزى ش ثبوتا وزوالا فانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون
البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزى زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز
بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوجد
في غير الانسان من العروض دون الرق م كالعتق الذي هو ضده ش فانه ايضا لا يقبل التجزية هو قوة حكمية
يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما ش اي عند
ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات العتق والعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو
اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت
العتق في البعض فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله م لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزى
العتق ش وفي بعض النسخ لا يوجد قوله او تجزى العتق عن بره لا يخلو عن تمل م وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك
متجزيا دون اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يلزم ما قلتم ش وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وهو الملك القابل للتجزى
الزوال والعتق الذي هو حق الله تعالى لكن يقع بازالة الملك بزوال الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة م والرق
ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا ش فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وفيه بحث لانه
لم يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية م حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري
اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي نواها واعد لها للوطي وان اذن لهما المولى في ذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه
بكتابته يوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره م ولا تصح منهما حجة الاسلام ش حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان منافعهما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا يكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى
يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء م ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح
والدم ش فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف
على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار بالمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك للدم
لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في
ذلك مثل الحر م وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات ش الموضوعة للبشر م كالذمة والولاية
والحل ش فان ذمته ناقصة لا تحتمل الدين بنفسها بل تضم اليه مالية الرقبة او الكسب ولا ولاية له على احد في النكاح
ولا يحل له من النساء الا نصف ما للحر حتى ان للحر اربعا وللرقيق نصفها ذلك م وانه ش اي الرق لا يؤثر م في عصمة الدم ش اي ازالة عصمة

عصمة الدم بل هو معصوم كما كان دم الحر معصوما م لان العصمة المؤثمة بالايمان ش اى عاصم لان من يستحق الاثم

قاتله فتجب الكفارة عليه وكالمقومة بالدار ش اى العصمة التى تجب القيمة تثبت بالدار لا بالايمان حتى من قتل من المسلم فى دار الاسلام يجب

القصاص على قاتله بخلاف من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون القصاص فنفس

العصمة المؤثمة دون المقومة م والعبد فيهما ش اى فى كل واحد من العصمتين م كالحر ش اما فى الايمان فظاهر وفى الاحراز فى دار الاسلام فلانه

للمولى فاذا كان المولى محرزا فى دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه بالاسلام م وبقيت الذمة م وانما تنقص قيمته ش اى انما يوثر الرق

فى نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة الاف درهم ينبغى ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن الحر م ولهذا ش اى لكون

العبد مثل الحر فى العصمة م يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ش اذا وجد المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص كما يجرى

ذلك فيما بين الذكر والانثى فانه كما ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعى لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامة

الانثى فامتنع القصاص لعدم المساواة م وصح امان المأذون ش عطف على قوله يقتل اى لاجل كون العبد مثل الحر فى العصمة صح

امان المأذون بالقتال لا المأذون فى التجارة للكفار لانه اذا كان مأذونا بالقتال صار شريكا فى الغنيمة فالامان تصرف فى حق نفسه قصدا

ثم يكون فى حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون لان فى امان المحجور خلافا فعند ابى حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له فى الجهاد حتى يكون

مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعى رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعل فيه يكون مصلحة للمسلمين م

واقراره بالحدود والقصاص ش اى صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وانما لم يشترط فيه المحجور ايضا لان اقراره صار واقعا على

حق نفسه الذى هو الدم وانما اتلف ما فى يد المولى بطريق الضمن م وبالسرقة المستهلكة او القائمة ش فيجب القطع فى المستهلكة ولا ضمان

لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال فى القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله فى المأذون م وفى المحجور اختلاف ش اى فى ان اقرار العبد المحجور بالسرقة فان

كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفة رح يقطع ويرد

الى المسروق منه وعند ابى يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن مثله بعد الاعتاق وعرف الكل فى كتب الفقه

م والمرض ش عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافى اهلية الحكم والعبارة اى لا يكون منافيا لوجوب الحكم

والتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته م لكنه لما كان سبب الموت والعجز ش اى الحال ان الموت عجز خالص

كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة ش فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود

م ولما كان الموت علة الخلافة ش اى خلافة الوارث والغريم فى ماله م كان المرض من اسباب تعلق حقهما ش اى حق الغريم

لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت فيموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا قوله ش اى يقع عند

الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض م حتى لا يؤثر المرض ش متعلق بقوله يفيد ما يتعلق به صبيا الحى اى انما يؤثر المرض فيما

تعلق به حق الغير ولا يؤثر م فيما لا يتعلق به حق غيره من غريم ووارث ش كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل

منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة كبيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف

فى الحال اضرار باحد ان يصطلح فينبغى م ثم ينقض ان احتيج اليه ش اى الى النقض عند تحقق الحاجة م وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق

بالموت وهو يد الملك كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث ش بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث

فحكم هذا العتق حكم الذى تعلق بالموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء او للورثة

واما الحكم فى الحال فباطل وهو ما يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد م بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ ش جواب السؤال

وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ونحن نجد ثم اعتاق الراهن عبدا له مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان

اعتاق الراهن انما ينفذ م لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة ش اذ فى الرقبة حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليها م والحيض والنفاس ش عطف

على ما قبله ذكرهما بعد المرض لانه مناسبة بحيث كونهما عذرا م وهما لا تعدمان الاهلية ش لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان

لا تسقط بهما الصلوة والصوم م لكن الطهارة للصلوة شرط وفوت الشرط بفوت الاداء ش فهذا مما وافق فيه القياس النقل

م وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس ش اذ الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة فينبغى ان يتأدى مع الحيض والنفاس

لولا النص وقد تقرر ههنا ان لا نؤدى الصلوة والصوم فى حالة الحيض والنفاس فان قيل لا بد ان يفرق بينهما وهو شرط الطهارة فيه جاء م القضاء

فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج فى قضائه ش اذ قضاء صوم عشرة ايام ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق واحسن ان يستوعب

النفاس شهر رمضان كاملا مع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا مما لا حرج فيه م

بخلاف الصلوة ش فان قضاء صلوة عشرة ايام فى كل عشرين يوما مما يفضى الى الحرج غالبا فلهذا انتفى م والموت ش عطف على

ما قبله وهو اخر الامور المعترضة السماوية م ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عندنا ش وانما خص الزكوة ردا لما عسى

من يتوهم انها عبادة مالية لا يتعلق بالميت فيفعل فيؤدى بها الوكالة كما هو مذهب الشافعى رح وذلك لانها عبادة لا بد فيها من اختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهى

كالصلوة والصوم من الطاعات م وانما يبقى عليه الاثم لا غير ش فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عاقبه بعدله وحكمته هذا هو حق الله تعالى اما العباد فلا

يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله م وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه

يتعلق به حق المرتهن والمستأجر يتعلق به حق المستأجر وفي البيع يتعلق به حق المشتري وفي الوديعة يتعلق بها حق المودع فلو ظهر
الاعيان يأخذ صاحب الحق ما كان من عين ماله حيث حل في التركة وما تقسم على الغرماء والورثة ثم م وان كان دينا لم يتعلق بالذمة حتى يضم اليها الى الذمة
م مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل يعني ما لم يترك مالا او كفيلا من حضور سبقه دين ... وماثم يا
في الآخرة م لهذا ش اي لاجل ان الاسم يؤخذ في مسير حسن م قال ابو حنيفة رحمه الله الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح ش اذ لم
تبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له
مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة عنه رحمه الله وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان دون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح
الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للذمة ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما طولب به في الآخرة م بخلاف العبد المحجور
الذي يقر بالدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا قبل العتق م لان ذمته ش حقيقة كاملة ش لحيوته وعقله
والمطالبة ثابتة في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه ويعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه لكن يؤخذ الكفيل
في الحال لان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لوجود المانع في حقه والمانع في حق الكفيل ... م تعود ان كان له
حقا له ش اي المتبرع وحقا في الميت م ما تقضي به الحاجة ولا تقدم التجهيز ش لان الحاجة الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج م
ثم ديونه لان الحاجة اليها امس من بلوغه بخلاف الوصية فانها تبرع م وصايا من ثلثه ش لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلث
حقهم فقط م ثم يجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان يدوم ... نفعائهم لعلهم ... بسبب المعاملة ... والصدقة
م فيصير الى من يتصل به نسبا ش اي بالنسب م او سببا ش اي زوجية م او دينا بلا نسب او سبب ش يعني يوضع في بيت
المال تقضي به حوائج المسلمين م ولهذا ش اي ومن الموت لا ينافي الحاجة م بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء
مات المولى وبقي المكاتب حيا تؤدى الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اي مال وفي
ببدل الكتابة وبقي المولى حيا تؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته وانما قال عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينفسخ
الا ان يكون الولد ويؤدى الى المولى م وقلنا ش معطوف على قوله بقيت اي ولهذا قلنا م تغسل المرأة زوجها في عدتها
لبقاء ملك النكاح في حق الحق ش وذلك لانه هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها ش
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ش ولهذا ... عليها وقال الشافعي رحمه الله يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام

لغسلت لفقت باسباب غسلت م فلا يصح لحاجته القصاص ش يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقتضي به الحاجة يعني يبقى للميت ما
به الحاجة ما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقوله مبتدأ وخبره اما او يرد بتقريب ما تقتضي به الحاجة واما لو القصاص
لا يصلح للحاجة لانه شرع عقوبة لدرك الثأر ش وهو التشفي الصدر للاولياء بدفع شر القاتل م وقد وقعت الجناية على
من جعل انتفاعهم بحيوته ولذا وجب القصاص للورثة ابتداء ش لانه لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق م والسبب انعقد للميت
لان المتلف حيوته فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيتم ش عفو المجروح شرعا اعتبارا بان السبب انعقد له م وعفو الوارث قبل موت
المجروح شرعا لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث م وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث ش اي يثبت على وجه يجري فيه سهام
الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما علمنا ان الغرض درك الثار وكلهم فيه سواء م ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزي ثبت لكل واحد على
سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لا يستوفي الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز
للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص
للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء ش وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج
الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها م واذا انقلب ش اي القصاص مالا
بالصلح ش او بعفو البعض صار موروثا ش فيكون حكمه حكم الاموال م حتى تقضى به ديونه وينفذ وصاياه ش وينتصب
احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية تخلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل لاختلاف حكم الاصل كالتيمم لم
يفارق الوضوء في اشتراط النية م ويجب القصاص للزوجين كما في الدية ش فينبغي ان تقتص المرأة من قاتل الزوج والزوج من قاتل المرأة ولكن
عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث فقال مالك رح لا يرث
الزوج والزوجة من الدية لان الزوجية تنقطع بالموت وقلنا انه عم امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل
زوجها اشيم م ويبقى ش اي للميت م حكم الاحياء في احكام الاخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او
للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجب للميت في القبر ويلزمه كالحي واذا فرغنا عن الامور
المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله م ومكتسب ش عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في
حصوله م وهذا انواع الاول الجهل ش الذي هو ضد العلم وانما عد الجهل من العوارض المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
ولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له م وهو انواع جهل باطل

عفو في الآخرة وإن كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع القتل إذا قبل الذمة ﴿م﴾ وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة

﴿ش﴾ كجهل المعتزلة بإنكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة ﴿م﴾ وجهل الباغي ﴿ش﴾ بإطاعة الإمام الحق متمسكا بتأويل

فاسد ﴿م﴾ حتى يضمن مال العادل ونفسه إذا أتلفه ﴿ش﴾ إذا لم يكن له منعة لأنه يمكن إلزامه بالدليل [illegible] وأما إذا كانت له منعة

فلا يضمن ما أتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الإسلام ﴿م﴾ وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رحمه الله في حل متروك التسمية

عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا ﴿ش﴾ فإنه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴿م﴾ والسنة المشهورة كالفتوى

ببيع أمهات الأولاد ونحوه ﴿ش﴾ فالجهل بتجويز بيع أمهات الأولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز

بيعها بحديث جابر كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله عليه السلام لأمة ولدت من سيدها

هي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي رحمه الله في جواز القضاء بشاهد ويمين فإنه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة

على المدعي واليمين على من أنكر واه من قضى [illegible] وإنما نقلنا كل هذا على نحو ما قال أسلافنا وإن كان تحرجا عليه ﴿م﴾

والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة فيصلح عذرا وشبهة درايته ﴿ش﴾ للحد والكفارة ﴿م﴾ كالمحتجم الصائم

إذا أفطر ﴿ش﴾ عمدا بعد الحجامة ﴿م﴾ على ظن أنها فطرته ﴿ش﴾ أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لأنه جهل في موضع

الاجتهاد الصحيح لأن عند الأوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الإسلام لو لم يستفت فقيها

ولم يبلغه الحديث أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة لأن ظنه حصل في غير موضعه وما إذا استفتى فقيها فعمل على فتواه فلا

[illegible] على الأب إذا وطئ جارية ابنه والذي على ظن أنها تحل له ﴿ش﴾ فإن الحد لا يجب عليه وإن ظن أو في موضع الشبهة إذا الابن

[illegible] حصلت إن [illegible] الأخرى ما إذا ظن أنها لم تحل فإنه يحد [illegible] وجارية ولده فإنها تحل بكل حال سواء

[illegible] أولا وبخلاف جارية أخيه فإنه لا تحل بكل حال فلا يسقط الحد [illegible] ﴿م﴾ والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم

[illegible] حتى لو لم يصل [illegible] الدعوة لا يجب قضاؤها لأن دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام

[illegible] الذي إذا أسلم في دار الحرب [illegible] لا يكون عذرا إذ يمكنه السؤال عن أحكام الإسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم

من وقت الإسلام ﴿م﴾ والخطاب ﴿ش﴾ أي جهل من أسلم في دار الحرب بالخطاب يكون عذرا ﴿م﴾ وجهل الشفيع بالبيع ﴿ش﴾ فإنه إذا لم يعلم بالبيع يكون سكوته عن طلب الشفعة

عذرا [illegible] ولو علم به لا يكون سكوته [illegible]

﴿ش﴾ فإنه يكون عذرا في السكوت [illegible] إذا أعتقت الأمة [illegible] الزوج

[illegible] فإذا لم تعلم بخبر الإعتاق أو بأن الشرع أعطاها الخيار كان جهلها عذرا إذا علمت بالإعتاق

قوله العصر جائز لأنه في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وفي قتل أحد الوليين بعد عفو الآخر لا يقتص منه بقول بعض العلماء بعدم سقوط بعض أحدهما فكان جهله في موضع الاجتهاد ودرأ سقط بالشبهة ونحو العصاص [illegible] بسقوط القود [illegible] في ما لم [illegible] عذر ويجب له [illegible] لانقلاب نصيبه مالا [illegible] الظاهر أن [illegible] المخالف للإجماع فلا يكون اجتهاده صحيحا بل [illegible] في موضع الاشتباه [illegible]

او يسلم الحيا يكون الحيا الذي ان الحوى يستبد الاعتاق ولا يخرجها به لانه مشغول بحاجته فلا يسفر بمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الحيا ص وجهل

البكر بانكاح الولي قش فانه يكون ابيض عذرا في السكوت بمعنى اجازته ويبر الصغير او الصغيرة بخيار البلوغ والجهل بصحيح النكاح وثبت لهما عند البلوغ ان جهلا بحكم

يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ... لانه يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعليم معدوم فلا يعذر هذا الجهل ص وجهل

والماذون بالاطلاق وضده قش قال الوكيل والماذون من اهل العلم ... اي الوكالة والاذن ... قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل

يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصحيح والاولى لانهما لم يعلما ... وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما

ص والسكر قش عطف على الجهل ص وهو ان كان من مباح قش اي حصل بشيء مباح ص كشرب الدواء قش المسكر مثل البنج والافيون

على نهي المتقدمين ... ومن المتلذذ به ص وشرب المكره والمضطر قش اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر العطشان اياه ص فحكمه

قش يصح بل ... ص يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات قش كالاغماء ص وان كان من محظور قش اي يحصل من شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه ص

فلا ينافي الخطاب ... قش لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ... في حال السكر فهو المطلوب ... الخطاب ...

فاسد او ... اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقول الحكيم اذا اجمعت فلا تعقل ... وهو اضافة الخطاب الى حال ... لا يجوز

الشرع ... الطلاق والعتاق ... والاقارير قش ... على ان مثل هذا السكر لا يكون

في ابطال احكام الشرع ص الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة قش فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم ... لان الردة

عن تبدل الاعتقاد ... الخالصة ... شرب الخمر والزنا لان الرجوع عنه ... والسكران دليل الرجوع

بخلاف الاقرار بالحدود الغير الخالصة كالقذف او القصاص ... الرجوع ... الحد ...

... من غير ... ص والهزل قش عطف على ما قبله ص وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له

استعارة قش يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي ولا المجازي ...

... بحيث لا يكون ... على ... ما لم يوضع له ... ولا يصلح ... كلمة ما ليكون ...

بحيث ... ان يراد بالشيء ما لم يوضع له وما لا يصلح له لفظ الاستعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة قش

... الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب ... هو عوض ... صحيح لكنه غير قاصد ... الحكم ص ...

... [illegible] ...

او ... [illegible] ... قش ... العاقد ... العقد ... الهازل فقط ... [illegible]

ذكره في العقد بخلاف الشرط ش لان عرضهما من البيع الا ان يعقد الناس كان بيعا وليس بيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد

او مكتبه الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس تاما بل تعلقا بالحيا وذلك انما يحصل بذكره في طرين [illegible]

كالهزل [illegible] في الاهلية ش وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يلجى شيء الى ان يأتي امرا

بخلاف [illegible] بحضور الخلق انهم يعقدان البيع [illegible] اليه [illegible] الواقع [illegible] الهزل [illegible]

سواء في انه لا ينافي الاهلية [illegible] ان يتفق العاقدان في الراي [illegible] العقد بحضور الناس [illegible]

العقد بحضور الناس [illegible] التفصيل فقال ص فان تواضعا على الهزل [illegible] البيع

ش اي اتفقا في السر [illegible] ان يظهر البيع [illegible] ولا يكون [illegible] اصل البيع فعقدا بحضور [illegible]

البناء ش اي انهما كانا [illegible] على تلك المواضعة والحال [illegible] البيع ش [illegible] وان [illegible] القبض [illegible]

البيع [illegible] فاعتقد المشتري [illegible] البيع [illegible] ابدا [illegible] ثبوت الملك [illegible] البيع [illegible] في الفوائد [illegible]

وان اتفقا على الاعراض [illegible] على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة عقد البيع على [illegible] والهزل باطل [illegible] اتفقا على انه

يحضرهما شيء عند البيع ش [illegible] البناء على [illegible] والاعراض [illegible] ما خالف [illegible] او اختلفا [illegible]

العقد على المواضعة المتقدمة وقال الاخر عقدنا على [illegible] فالعقد صحيح عند ابي حنيفة [illegible] لان الصحة هي الاصل

في العقود [illegible] اذا اتفقا على انهما [illegible] على الاعراض [illegible] بالاصل [illegible]

[illegible] المواضعة [illegible] على [illegible] حتى تكون المواضعة هي الاصل [illegible]

[illegible] ما بني [illegible] ش بان تعلم [illegible]

[illegible] بحضور [illegible] الثمن [illegible] ايضا اربعة اقسام [illegible] الثمن [illegible]

[illegible] المواضعة [illegible] يكون [illegible] بعض [illegible] شيء ولو اختلفا

باطل [illegible] صحيحة [illegible] ش [illegible] يكون [illegible] وان اتفقا

على البناء على المواضعة [illegible] لان [illegible] داخل في البيع شرطا لقبول الاخر فيفسد البيع [illegible]

[illegible] يكون [illegible] لفظ العقد [illegible] ذكره والسكوت عنه سواء [illegible]

[illegible] ابي حنيفة [illegible] ايضا [illegible] الجنس ش بان تواضعا على ان [illegible] بحضور [illegible]

والاوجه [illegible] ان [illegible] التصرفات [illegible] انشاءات [illegible] اخبارات او اعتقادات [illegible]

[illegible]

مائة دينار العقد بينا وبينكم على أنه دراهم م لو المبيع جاز البيع على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او

انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلابد

من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى والفرق للمواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث

اعتبرا في البيع الاول منعقدا بالف وفي الثاني بما سمياه ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى

من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وانكان شرطا لكن لا طالب له فلا يفسد البيع بخلاف الثاني

اذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى فيخلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا وجب التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة م وانكان

الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل ش بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق

واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس

وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع

كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه

الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه م وان كان المال فيه تبعا كالنكاح ش فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع

م فان هزلا باصله ش بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح م فالعقد لازم والهزل باطل ش سواء اتفقا على البناء

والاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه م وان هزلا في القدر ش بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا

م فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان ش بالاتفاق لانهما ابطلا المواضعة بالاعراض عن الهزل م وان اتفقا على البناء فالمهر الف ش

بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة بينه وبين البيع حيث ان الالفين في

البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين الكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر في فساد النكاح في

اصل العقد وفي الصداق م وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف ش في رواية محمد عن ابي حنيفة

م وقيل بالفين ش في رواية ابي يوسف عنه ووجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في

النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه لا يكون المهر مقصودا بالعقد وهو خلاف البيع بخلاف الاصل

البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل م وانكان

ذلك في جنسه ش [illegible]

حاشية: قوله وكذلك العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق تركو[ر] في بعض الروايات وبقية الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة تقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام حتى كان اليمين التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بها كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب راض دون حكمه كما بيناه ١٢ تحقيق شرح حسامي ١٢

حاشية: قوله لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة

اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما الاولى فبالاجماع

لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وكان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف

البيع اذ لا يصح ان الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح

عنه يجب المسمى ترجيحا للجد كما في البيع م وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ش فان

المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا

هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا م واتفقا على البناء ش على المواضعة بعد العقد م فالطلاق واقع والمال لازم

عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا مختصر ما مر في هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع

عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف ش في ذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع

وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء

او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما م وعنده لا يقع الطلاق

ش بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصلهما او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط

من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيجب المال عليها للزوج م وان

بين اي الزوجين عن المواضعة واتفقا على ان العقد صاحبه ما جد ام فوقع الطلاق ووجب المال اجماعا ش اما عندهما فظاهر

لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما ذكر في بعض النسخ ههنا

وفي النسخ الساقطة هذه العبارة ثم ان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا ش والهازل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لامعاملة [illegible] في حق النسخ وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين [illegible]

٢

ولا انا نقول ان المال في الخلع

اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا انبطال الهزل في الخلع والمال يجب تبعا ص وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى ش لبطلان الهزل بالاعراض ص وان اتفقا على البناء توقف الطلاق ش على قبولهما المسمى لانه هو الشرط في النقد ص وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق ش بجانب الجد [illegible] او اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عنده لانه هو الاصل

هذا كله في الانشاءات ص وان كان ذلك ش اي الهزل ص في الاقرار بما يحتمل الفسخ ش كالبيع او بما لا يحتمله بان تواضعا على ان يقرا بالنكاح او الطلاق [illegible] ولم يكن في الواقع [illegible] ص او بما لا يحتمله ش كالنكاح والطلاق بان تواضعا على ان يقرا بالنكاح او الطلاق [illegible] فيهما او لم يكن ص

يبطل ش لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر به اذا كان باطلا لا يصير بالاخبار صحيحا [illegible] الردة كفر ش اي اذا تلفظ

بالكفر هازلا يصير كافرا [illegible] عليه انه كيف يكون كافرا وهو لم يعتقد فاجاب بقوله ص لا بما هزل به ش اي ليس كفره بما هزل به [illegible]

ص ولكن بعين الهزل [illegible] استخفافا بالدين ش وهو كفر بقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون [illegible]

وقد كفرتم بعد ايمانكم ص والسفه ش عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله ص وهو خفة

الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير ش اي تجاوز الحد في اتلاف المال

ص وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ش من الوجوب وعليه يكون مخاطبا بالاداء [illegible]

ويمنع مال السفيه عنه ص في اول ما بلغ بالنص ش وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما

الاية توجيهه احد هما ان يكون المعنى [illegible] اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء [illegible] اموالكم التي جعل الله لكم

قياما [illegible] تحتاجون اليه [illegible] ولا توتوا [illegible] ما [illegible]

[illegible] اليهم [illegible] لاجل القيام بتدبيرها [illegible] لا تؤتوا [illegible] فيها

تدبيرها وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعد فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم [illegible] ابو يوسف ومحمد انه لا يدفع اليه المال

الى [illegible] الرشد لاجل هذه الاية وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير [illegible]

[illegible] البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير [illegible] فلا يفيد [illegible]

اعطاء المال مما [illegible] ولكنهم اختلفوا في امر [illegible] وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا [illegible]

[illegible] سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق [illegible] يبطله الهزل كالبيع والاجارة [illegible]

العاقل البالغ غير [illegible] ص وكذلك عندهما فيما يبطله الهزل ش واما فيما يبطله [illegible] كالصبي والمجنون [illegible]

[illegible] وساير تصرفاته لانه يبذر ماله بهذا الطريق فيكون كلا على الناس [illegible] الى بيت المال [illegible]

٢٥٠

المديون عن مواضع الاقامة على قصد السير ص ولهذا قدر بثلثة ايام ولانه لا ينافي الاهلية ش اي اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية ص لكنه من اسباب

التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة ش فيستوي فيه ... لم يوجد بل جعل نفس السفر قائما مقام المشقة ص بخلاف المرض فانه

متنوع ش الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فتعلق الرخصة بما يضره الصوم ... ص فيؤثر ش السفر ص في قصر ذوات الاربع

وفي تأخير وجوب الصوم ش الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه ص لكنه لما كان من الامور المختارة ش جواب سؤال يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغي

ان يصح الافطار في يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ص ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

ش الى الافطار كالمرض قيل انه اذا اصبح صائما وهو مقيم ... لا يباح له الفطر ش لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له

الى الافطار ص بخلاف المريض ش اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول

النهار ثم مرض ... حل له الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرض المبيح للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ص ولو افطر ش

المسافر في اليوم الذي ... كان قيام العذر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان ... ش الذي نوى الصوم في بيته ص ثم سافر لم تسقط

عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعده ش ان افطر في حال صحته تسقط عنه الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار له فيه فكأنه افطر في حال المرض ص واحكام السفر

ش اي الرخصة التي تتعلق بالسفر ص تثبت بنفس الخروج بالسنة ش المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يرخص المسافر حين يخرج من عمران المصر

ص وان لم يتم السفر علة بعد ش لان السفر لا يكون علة تامة الا اذا مضى ثلثة ايام بالسير فكان القياس ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت بالسنة

ص تحقيقا ش ... على تمام العلة لم تثبت الترخيص في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب ص والخطأ ش عطف على

السفر ... في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد ص وهو عذر صالح لسقوط ... اذا حصل عن اجتهاد ... خطأ ش ... المجتهد

... ص ولا يؤاخذ به ... وقصاص

... ولا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا ... فظنه صيدا ... وقتله ... يكون آثما

ولا يجب عليه القصاص ص ويجعل عذرا في حقوق العباد ... وجب عليه ضمان العدوان ش اذا اتلف مال انسان خطأ ص ووجبت به الدية ... خطأ

... حقوق العباد ... ص وصح طلاقه ش اي طلاق الخاطئ ... اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق ... عندنا

لا ... قياسا على النائم ... عن امتي الخطأ والنسيان ونحن نقول ان ... عدم الاختيار والخاطئ ... حكم

الآخرة لا الدنيا ... وجوب الدية والكفارة ص ويجب ان ينعقد ش ... بيعه ... اذا ... تجري على لسانه بعت

... فقال ... وهذا معنى قوله ص اذا اصدقه خصمه ... ان يصدقه الخصم ... اذا كان خطأ ولو لم يصدقه ...

يكون حكمه كحكم العامد ثم فيكون بيعه كبيع المكره بل ينعقد فاسدا لان حرف الكلام على لسانه اختيار فينعقد

ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه ثم والاكراه شرح وهو عطف على ما قبله من تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان

على ما يكره ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الاكراه وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا

ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بان يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل

كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك ثم يعدم رضاه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد

وهو الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه ينتفي باختياره لكنه

لا يرضى به او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فانه

والاختيار كلاهما باق ثم والاكراه بجملته شرح اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ

الذي عليه مدار الخطاب والاهلية لانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل المكره

اليه في هذه الاقسام الاربعة ففي بعض الصور العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يتحقق به الالجاء فانه يفترض

عليه ذلك ولو صبر حتى يموت يعاقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة

فانه يلزم فعله عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي

بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق

في الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح

في رفع الاثم والاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة بل دخولها في الفرض والرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل

مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة وافطار الصائم المكره ان كان مسافرا فمن الفرض

وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما ليس الاقدام والامتناع فيه الاثم والثواب حتى يكون

والاختيار شرح اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره

بالكسر وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن شرح اي ان امكن في الاكراه حمل فعل المكره بالفتح على المكره بالكسر بان يكون

المكره بالفتح الة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويتغير حكمه بالاكراه ان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر

الاقوال فهي بعض الافعال التي تصلح ان تنسب الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح يجعل المكره

لغيره ثم فرع على هذا القول ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون الة لغيره لان التكلم بلسان غيره

لا يصح فاتضح عليك ش اي حكم القول على المكره بالفتح ص فانما القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره

كالطلاق ونحوه ش من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ

فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد فتكلم بها لم يبطل

بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط ص وان كان يحتمله ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة ش ايضا

وهو المكره بالفتح ص الا انه يفسد لعدم الرضا ش فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد

زال بالاجازة ص ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالة على عدمه ش اي عدم

ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام

دليل الكذب وهو الاكراه ص والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطي الزنا

فيقتصر على المكره ش لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الانسان اي باكل في الصيوم يفسد صوم الاكل ولا يفسد

صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره ان ياكل غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في الضمان فقيل يجب الضمان

على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل

مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل

ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان

وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما بينا وان كان مع امرأته في

الصوم او في الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة

والضمان في ماله وما رأيت رواية انه يوجب على المكره الآمر الا والثاني اي القسم الثاني من الافعال ص ما يصلح ش المكره فيه ان يكون

آلة لغيره كاتلاف النفس والمال ش فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب

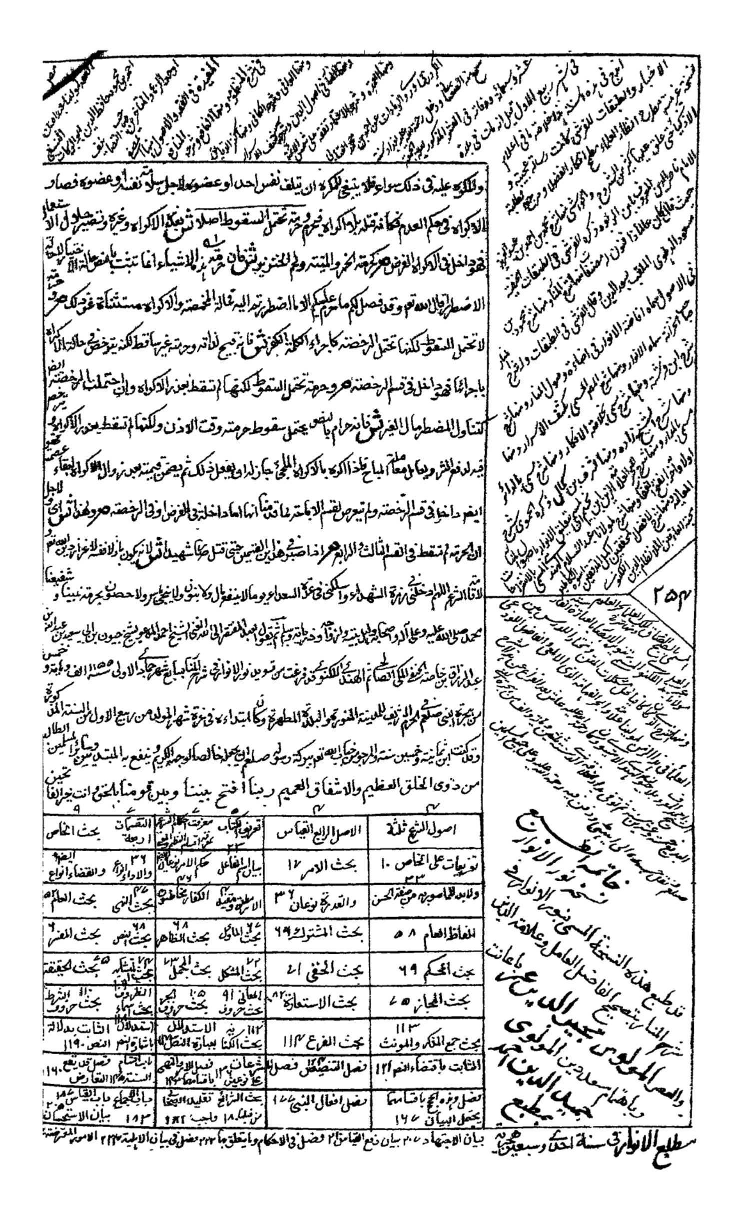
القصاص على المكره ش بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد و

زفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما

المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما ص وكذا الدية على عاقلة المكره

ش ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة وقال ان

عنها هو قتل المسلم ش فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم العدم فكانه



والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار
الاكراه في حكم العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا ش بعلة الاكراه وغيره وتصير حلالا
فهو داخل في الاكراه الفرض ص كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير ش فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة
الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك ص وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر ش فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقط لكنه يترخص في حالة الاكراه
باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة ص وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا
كتناول المضطر مال الغير ش فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه وهو مخمصة يترخص
قبل لو فم الثمر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته
ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ص وهذا ش اي
ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع ص اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا ش لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى
ثم قال الشارح اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكني في غرف السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي سرور ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا و
محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم ثم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن
عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس ١١٠٥
من هجرة النبي صلعم في الحرم الشريف للمدينة المنورة في البلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من ربيع الاول من السنة المذكورة
وقد كنت ابن ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلعم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين
من ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

خاتمة الطبع … نور الانوار شرح المنار
قد طبع هذه النسخة المسمى بنور الانوار شرح المنار بتصحيح الفاضل العامل وعلامة … حبيب الله المولوي … الدين … مطبع
مطبع الانوار في سنة احدى وسبعين هجرية

تذییل اغلاط نور الانوار

ص	س	غ	ص
۲	۱۰	اخاح	انجاح
۳	۱	تایمن	تیمن
۴	۱۱	الاجماع	اجماع
۵	۱۴	اصل	الاصل
۶	۱۸	من	منا
//	//	یطون	یبطون
۶	۴	فقرۃ	فغذہ
//	۱۳	لانہ	لانہ
//	۱۵	جوز	جواز
۷	۱۲	المال	الماول
//	۱۹	تقیم	التقسیم
۸	۸	یعارض	بعارض
//	//	النفس	لنفس
//	۱۵	الکنانۃ	الکنایۃ
//	۱۷	وفوق	وقوف
۱۰	۱۵	التفریر	التقریر
//	۱۷	او	ان
//	۱۸	یحتمل	یحتمل
۱۱	۱	تحالہ	تحال لہ
۱۳	۱۷	توبی	ثوبی
۱۵	۱۳	رجعتیز	رجعتین
۱۶	۶	والموت	او الموت
۱۷	۱۰	استیلاء	استعلاء
//	۱۲	//	//
//	۲۱	ابناء	انباء
۱۹	۱۱	المتوفقوا	المتوقفون
۲۱	۱۱	بل	ہل
//	۱۴	جالس	حابس
۲۲	۱	تکثر	مرکبۃ
//	//	التدرآ	شیٔ استدراک
//	۲۱	سنفبا	مغنیا
۲۴	۳	اعراض	اعراض
//	۱۷	یبنئ	ینبئ
//	۱۸	یحتملہ	یحتمال لہ
۲۶	۱۹	ستوالا	شوال
//	۲۱	قبینۃ	نجیبۃ
۲۷	۴	فرضہ	فرضیۃ
۲۸	۵	عبد	عبدا
//	۷	یحرہ	یجزہ
//	۱۸	الی	ای
//	۳۰	القدیۃ	الفدیۃ
۲۹	۴	بتیسہ	بشبہ
//	۹	بہزہ	بزہ
۳۰	۴	تحتمل	تحمل
//	۴	سرنا	صیرنا

ص	س	غ	ص
۳۱	۴	مجہولۃ	ومجہولۃ
//	۱۵	بینہما	منہا
۳۲	۱	الصرام	التصرم
//	۱۳	محلہ	محلا
//	۱۷	جسی	حس وحس
۳۳	۲	نعیر	بغیر
//	۵	یعنی من	یعنی ان من
۳۴	۱۴	عنل	عنہ
۳۵	۴	بنیتر	بینہ
۳۶	۱۱	للزاد	الزاد
۳۷	۸	حیقیقۃ	حقیقتہ
//	۱۳	لزمنۃ	لزمتہ
//	۱۶	الجیل	الجبل
//	//	بجیل	جبل
//	۱۷	القر	البیر
//	۲۱	اوحب	اوجب
۳۸	۲	المالبہ	المالیۃ
۳۹	۴	ہلک قوبا	بملک قوتا
//	۵	بصال	یسال
//	۱۴	الفاد	الفساد
//	۱۶	الکراحۃ	الکراہۃ
۴۰	۲	فائدہ	فائدۃ
//	۳۰	یقفی	یقضی
۴۱	۱۳	ننف	سنف
۴۲	۳	حکم	نحکم
//	۲۰	جبرہ وبہ	قبیرہ برد
//	۲۱	ما لیہا	بایہا
۴۶	۲	تغنہ	عنہ
//	۱۱	الامان	الایمان
۴۸	۲	مثا	مثال
//	۶	ما	مال
//	۱۴	بقید	بقید
۴۹	۱۵	بوجو ذلک	ذلک بوجود
۵۰	۳	بذا	بہذا
۵۱	۸	للاول	الاول
//	۱۶	دواعیۃ	دواعیہ
۵۳	۸	کمر	تحجر
۵۴	۷	فساد	فاذا
//	۱۵	ینبغی	ینبغی
/	۱۶	الناس	الناسی
۵۵	۲	لا بعید	لا یعید
//	۳	بذکر	لم یذکر
//	۴	جعلنا	جعلناہ
۵۸	۵	فصل	وفصل
//	۱۶	وانا	دالا

ص	س	غ	ص
۶۰	۱۳	قالو	لو قال
//	۲۰	اولا	ولا
۶۱	۱	حقیقۃ	حقیقۃ
//	//	بمجازۃ	بمجازہ
//	۴	لو	او
//	۱۵	الفرد	لفرد
۶۳	//	من قبیل	من قبیل الوجوہ
//	//	روتم	اردتم
۶۴	۸	بالیقین	بالدلیلین
//	۱۹	الا	لا
۶۶	۳	ثلثۃ افراد	افراد ثلثۃ
۶۸	۴	القراء	القرء
//	۱۰	من اللسان	[illegible] اللسان
//	۱۳	المحدود	اثبات المحدود
۶۹	۱۷	یسجدوا	اسجدوا
۷۰	۴	بکل شئ	ان اعتبر بکل شئ
//	۱۵	اشترط	اشترطہ
۷۱	۹	مرادہ	مرادہ
//	۱۳	یشرق	یسرق
۷۳	۱۳	باتر	باتیر
۷۳	۴	ان فی الشرک	فی المشترک
//	۱۹	ہلک	ملک
۷۴	۱۲	ابتلا	ابتلاء
//	۱۹	النظایر	ظاہرۃ
۷۷	۱۶	منصرف	فینصرف
۷۸	۴	الاربع	الاوضح
۷۹	۴	العمق	لمخفی
۸۱	۲	فراد	فیراد
۸۲	۷	الہ	لہ
۸۳	۷	سنیہ	تسمیۃ
//	۱۰	من	ما
۸۴	۴	دیانہ	دیانۃ
//	۹	منہا	فیہما
//	۵	الاستعارۃ	لاستعارۃ
۸۵	۷	الازالۃ	لازالۃ
//	۱۰	نترک	نترک تحقیق
۸۸	۲	بحذ	بحذف
//	۲۱	علی المنقولۃ	تا علی ان
//	//	مغایب	المنقولۃ غلط
۸۹	۱۰	النسیہ	النیۃ
//	۱۹	لتوبیخ	للتوبیخ
۹۴	۲۱	لعبث	بعث
۹۵	۵	البتر	البتیر
//	۱	وبہوحر	وحراویحر
//	۱۳	انتف	او انت

ص	س	غ	ص
//	۱۳	[illegible]	[illegible]
//	۱۴	لم یستقیم	لم یستقم
۹۶	۸	لقیر	یضیر
۹۷	۳	غایۃ	غایتہ
//	۴	المجازی	المجازی
//	۵	الاثبات	واثباتہ
//	۱۴	الفا	الف
۹۸	۳	ظاہرہ	ظاہرۃ
//	۲	مسئلۃ	امثلۃ
۱۰۱	۷	یرد	یراد
//	//	یکون	بکون
۱۰۳	۱۲	فیصل	فصیل
۱۰۴	۱۳	تعذیتنی	تعذیتنی
//	۱۴	علاقۃ	علامت
//	۱۵	تعویتنی	تعویتنی
//	//	لم یدہ	لم یعدہ
۱۰۶	۱۰	حنظر	خطر
۱۰۷	۱۵	اتما	وانما
۱۰۸	۴	المضرب	المستیۃ
//	//	ای	من
۱۱۷	۷	اقو	اقر
۱۱۸	۴	ثابت	تثابت
//	//	تحرج	تحرج بہ
//	۹	علی	وعلی
//	۱۳	لاثبات	سبق لاثبات
//	۱۹	الایجاب	ایجاب
۱۲۱	۲	اقسام	اقسامہا
//	۱۱	توجیہا	توجیہان
۱۲۲	۳	الکلف	الی الکلف
//	۶	بعضا	بعضنا
//	۷	فانشق	فانشق [illegible]
//	۱۷	فینبغ	فینبغی
۱۲۳	۴	نترجم	نترجح
//	//	اقرضیۃ	اقرضہ
//	۱۸	الثبوت	الثوب
۱۲۸	۳	وجد	وان وجد
//	۷	المحل	الی المحل
//	۱۳	کفورہ	کفور نعم
۱۲۹	۱۴	القتل	کفارۃ القتل
۱۳۰	۱۲	موقولہ	یعوقولہ
۱۳۱	۶	المثاوۃ	المساواۃ
۱۳۲	۲۱	مذہب	مذہبہم
۱۳۳	۲۱	[illegible]	ہو الوجہ
۱۳۴	۱	مالفظ	غلط
//	۱۸	فیہا	فیہما

ص	س	غ	ص
۱۳۵	۱	یلزم	یلزمہم
//	۱۲	الا	لما
//	۱۴	لاسوۃ	باسوۃ
//	۲۰	سعدا	لا معتدا
۱۳۶	۲	فیصیرہ	تیسیر
//	۵	من الکتاب	بالکتاب
//	۱۹	تعیل	تجیل
//	۲۱	للکفارۃ	للکفار
۱۳۷	۷	ما یقبت	ما ثبت
[illegible]	۵	نجیر	نجر
//	۶	ورجینی	وجبین
//	۱۱	لکتاب	للکتاب
//	۱۶	المطلق	لمطلق
۱۳۸	۳	الاساءۃ	اساءۃ
//	۱۰	ثیاب	ثیاب
۱۳۹	۱۹	لا شتر	لا شبہ
۱۴۰	۸	فیزجوق	تعزیرسوق
//	۹	اقطارہ	علی اقطارہ
//	۱۶	جنایۃ	جنایۃ
۱۴۱	۸	اسفر	استقر
//	۱۰	ایضا	النظایر
//	۱۲	لحقیقۃ	لحنیفۃ
//	۱۵	کماکان	کما اذا کان
۱۴۲	۳	العضو	العفو
//	۳	تحرایم بیت	تحریم البیت
//	۱۳	امنوا	آمنون
//	۱۶	قبر	قبد
۱۴۳	۳	لا یؤخذ	لا یؤاخذ
//	۱۲	اصحاب	الاسباب
۱۴۴	۱۲	والحکمۃ	والحکمۃ
//	۱۵	بالسوالد	بالقوائد
//	//	شرعنہا	شرعیتہا
۱۴۵	۵	التعلق	المتعلق
//	۱۱	حاصۃ	خاصۃ
//	۱۵	ذلک	وذلک
۱۴۶	۷	لعیری	یعتری
//	۱۸	لم یبلغ	لم تبلغ
//	۲۱	قلبۃ	قلیلۃ
۱۴۷	۹	قصیر	قیصر
//	۱۰	تما	لما
۱۴۹	۱۳	لیحجب	لیحجب
//	۱۶	الاغتفار	الاغترار
//	۱۸	وجہہ	وجہ
//	۲۱	انہ	الی انہ
۱۵۰	۳	سکوتہ	[illegible]

ص	س	غ	ص
١٥٠	٥	بتقبر	بنفسہ
//	٧	يقايل	يقابل
//	١٥	اللقب	للقلب
//	٢٠	البعي	الصبي
١٥١	٩	تركة	تركته
//	١١	نفرع	تفرع
١٥٢	٣	مايثبت	ماثبت
١٥٤	٤	العموم	لعموم
١٥٥	١٥	النجر	النجر
//	١٧	وجهه	وجه
١٥٦	١٠	يحفظ	يحفظ
//	//	الزجره	الزجر
١٥٧	١٦	ابينہ	ابنہ
١٥٨	١٥	ايا	ايما
١٦٠	٨	الاعتبار	الاعتياد
//	١٦	المتحكم	المحكم
//	١٩	آخرها	الآخر
//	٢١	والموقف	والوقف
١٦٢	١٥	صور	سور
١٦٣	١١	يطهر	يطهرن
١٦٤	١٥	الاصلا	اصلا
١٦٦	١	عملو	عملوا
//	٦	الذات	اتفقت
//	٩	نفلم	تقلم
//	//	لاثبات	الاثبات
//	١٢	الاتفاق	الاتقان
١٦٧	٢	مالغا	بالغنا
//	١٢	للنبت	المثبت
١٦٨	١٦	للواجب	الواجب
١٦٩	١٠	لہ كانت	كانت لہ
١٧١	٢٠	عدولي	فانهم عدولي
١٧٢	٥	زينبت	زينب
//	١٢	تغير	بيان تغير
١٧٣	٥	ببيع	بيبيع
//	٦	لايكون	يكون
//	١٠	على	لہ على
//	١٢	على	لہ على
//	١٣	الاذل	الاول
//	١٥	لتبديل	التبديل
//	١٨	زعمنما	زعمنا
//	٢١	تعالى	[illegible]
١٧٤	٢	بالنص	عدنا بالنص
//	٥	داكل	واكل
١٧٥	٢	فيا	فيه
١٧٧	١٠	كماني	كما في

ص	س	غ	ص
//	١٨	بنفسها	بنفسها احكام
//	٢٢	سن احتى	من احتى
١٧٨	١٨	روحى	روحى
//	٢٠	الصواب	الاالصواب
١٧٩	١١	اسير	لما أسير
//	//	اساى	اسارى
//	١٤	وبشدو	وبشدد
//	١٩	لسكم جه	لمسكم فيما اخذتم فيه
//	//	ابنى	لبنى
//	//	عرض	عرض الدنيا
١٨٠	٢	لم يفر	لم يعزز
//	٣	نزول	نزول النصر
//	٧	حجة	برحد
١٨١	٢	فهذا	تنبهذا
//	//	بابحاث	بابحاث
//	٦	مزيه	مزيته
//	٩	اصحنا	اصحابنا
//	١٢	تجل	باقل
//	١٣	لسبت	بست
//	//	بشترت	اشترت
//	//	مانشترت	ماشترت
//	٢٠	اضمن	ضمن
١٨٣	١٤	ايجوز	انه يجوز
//	١٦	الدرعك	لدرعك
//	١٧	استهد	استشهد
١٨٤	١	مدجهم	مرجهم
//	٧	لاانير	لاغير
١٨٥	٩	اتفاده	انعقاده
١٨٦	١١	لعل	العمل
//	١٨	وعندى	وعندى
//	١٤	اذم	اذالم
//	١٩	المتحدث	المستحدث
١٨٧	٣	اخذ	احد
١٨٨	٧	وتكذيب	وتكذيب الرسول
//	١٩	المشتركة	المشتركة
١٨٩	١١	التسوية	التسوية
١٩٢	١٨	يسقيم	يستقيم
//	٢٠	نعع	ع
//	١٧	واثنان	والاثنان
١٩٠	١٩	يصح	يصلح
١٩٣	٣	لقياس	القياس
//	٤	بدايته	الهداية
//	٢١	العلم	[illegible]
١٩٥	١٣	ليعرف	لم يوف
//	١٧	فالمواعيد	فان المواعيد

ص	س	غ	ص
١٩٩	٢٠	رجالى	الرجال
//	١	والثنت لاولى	والثبت لنا
//	١٣	[illegible]	[illegible]
٢٠٠	١	لا فانه	فانه
//	٣	سفرع	سفرغ
//	١٤	منقيا	مبقيا
//	١٨	الموجود	الوجود
//	١٩	لاكنها	ولكنها
٢٠١	٤	ادهو	اذهو
//	٦	الحسن	الجنس
//	١٨	الذلو	الذكر
//	٢٠	لم يصتر	لم يعتبر
٢٠٢	١٣	للعدد	العدد
٢٠٣	٩	بحرقه	لحرمته
٢٠٤	١	لثبات	اثبات
//	١١	وجوه	وجوده
//	١٨	ه	هو
//	٩	بيان	لبيان
٢٠٥	٣	فتبين	فيتبين
//	١٣	الاولى	الاول
//	٩	فى سحا	في تنجسها
٢٠٦	١	يركع	فانه يركع
//	٢٠	المورثين	الموثرين
//	١٤	حتر	حتى
٢٠٨	١٦	اذلغنم	الغنم
//	٢٣	استنباة	استنباط
٢٠٩	٩	الناس	عليه الناس
//	١٢	الناشى	الناسى
//	١٣	هريبنى	ويبنى
//	١٤	يمتع	يمنع
٢١٠	١٢	الفرض	للفرض
//	١٧	نصياب	يصاب
٢١٢	٣	للوضوء	للصلوة
//	١٠	العارضة	المعارضة
//	١٨	لايتجه	يتجه
٢١٣	٥	جده	جل له
//	١٠	من	ومن
//	١١	سائل	سائر
//	١٩	االمعارضة	اماالمعارضة
٢١٤	٧	يشبهم	يلتبسهم
//	١١	للرجم هم	للجلادفيهم
//	١٩	لاعلى	بدل على
//	٢١	فلما تبادى	فلا يتبادى
٢١٥	٢	فرضنا	فرضا
//	٥	نقعباني	تقيبس

ص	س	غ	ص
//	٧	بالشرع	بالشروع
//	٨	اذ	اذا
//	١٤	زولا	زوالا
//	١٦	ومايلزم	ومالايلزم
//	//		[illegible]
٢١٦	١٧	الفيا	مانفينا
//	١٩	المعارضة	المفارقة
٢١٧	١	نفى	لفى
//	٤	لغى	لنفى
//	٥	ستنفى	يلتفى
//	٧	الاول	الاولى
//	١٦	دالاتى	والاخرى
//	٩	لاتنتعلق	لاتتعلق
٢١٨	٣	يفتح	يقع
//	٨	فهذاللسوال	فهذا السوال
//	١١	اعطاق	اعتاق
//	١٣	ضيا	صار
//	٢٠	يوجده	يوجد
//	//	لما	لا
//	٢١	العد	القياس
٢١٩	٥	صورتها	صورتها
//	٦	بطلب	وطلب
//	٨	يتنا في	ليتا في
//	١٣	المشهور	المشهود
//	١٠	والثئ	والشئ
//	١٢	//	//
٢٢١	١٤	للعنل	العلل
//	١٨	اذ تعلق	اذا تحقق
٢٢٤	٣	جبيد	بيد
٢٢٥	١٣	له	له عليه
٢٢٦	١٠	لاالدائز	لان الدائر
٢٢٧	١٠	الايجاب	للايجاب
٢٢٨	٣	الذى	الذى له
//	//	تحقيقه	الحقيقة
//	١٩	نواع	تراخ
//	٣	لعلته	بعينه
٢٣٠	١	موضوع	بموضوع
//	//	بموثر	بموثر فيه
//	١٢	للغلو	واما الموثر الحلقة
//	١٦	النجر	والعجز
//	١٧	سفل	شغل
//	١٨	كماكان	لماكان
//	١٩	سفل	شغل
//	١٨	اليه	البد
//	٢٠	//	//

ص	س	غ	ص
//	[illegible]	والاعتذار عن	[illegible]
٢٣١	١٣	لاحتياط	الاحتياط
//	٦	النفد	لنفى
//	٧	الطلاق	الطلاق
//	١١	اجد	[illegible]
//	١٦	اى اسفل	الى اسفل
٢٣٢	١	[illegible]	لحفر
//	١٧	وقدعدد	وقدعدوا
٢٣٣	٣	العلماء	العلماء الحكماء
//	٦	العقل	العلل
//	٩	وتر	وترك
//	١٠	الخيل	الجبل
//	١١	لحنا	لعن
//	٧	وعزاب	وعذاب
//	١٤	انلم	وانلم
٢٣٥	٢	عن الهد	عن العهد
//	٩	وان	دون
//	٢١	اسو	وهذا اسو
٢٣٦	٥	الايقبل	لايقبل
٢٣٧	١	عارته	عبارته
//	٢١	لايتحققها	[illegible]
السطبي باللفظ والقناق غلط			
٢٣٨	١	النوم	بالنوم
٢٣٩	٩	عطف	والا عاطفة
٢٤٠	٦	يقل	يقبل
//	٢٤	اوصر	اولم
//	٢٥	حل	كل
٢٤١	٦	رتبة	على رتبة
//	١٤	للوى	الموى
٢٤٢	١	ستذا	مستندالى
//	٩	ماباب	فاجاب
//	١٠	على	معطوف على
//	١٤	فاق	فاذ
//	١٦	شهر	شهرا
٢٤٣	٥	تكيف فكيف	فكيف
//	٦	فتح	فتصح
//	١٧	بحتصل	تحصيل
//	٢١	الى	البته
//	١١	الملوكه	المملوكة
٢٤٦	٣	للسلام	الاسلام
//	٥	والاوله	الاولى
//	//	مقرعنها	مقترضا
//	٦	والاقرن	والاقيون
٢٤٧	١١	الموضتد	الموضع